Zonas de frontera

LA ANTROPOLOGÍA FRENTE A LA TRAMPA IDENTITARIA

Michel Agier

UNR
EDITORA

ZONAS DE FRONTERA

La antropología frente a la trampa identitaria

Michel AGIER

2015

Agier, Michel
Zonas de frontera: La antropología frente a la trampa identitaria / Michel Agier; editor Carlos Salamanca Villamizar. 1a ed. - Rosario: UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2015.
182 p.; 23 x 16 cm.

Traducción de: Marcela Gianni.
ISBN 978-987-702-133-2

1. Antropología Política. I. Salamanca Villamizar, Carlos, ed. II. Gianni, Marcela, trad. III. Título.
CDD 306.2

"Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d´aide à la publication de l´Institut français".

"Esta obra cuenta con el apoyo de los Programas de ayudas a la publication del Institut français".

CREATIVE COMMONS

REUN
RED DE EDITORIALES DE UNIVERSIDADES NACIONALES

EDITORIALES DE LA A.U.G.M.
ASOCIACIÓN DE UNIVERSIDADES GRUPO MONTEVIDEO

IMPRESO EN LA ARGENTINA / PRINTED IN ARGENTINA
UNR EDITORA - EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO
SECRETARÍA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Índice

Introducción. El migrante, la frontera y el mundo 15
Bloqueados en la frontera 16
Indiferencia y solidaridades 17
Fronteras y muros 19
El cosmopolitismo corriente: modernidad del "hombre-frontera" 20

I. EL DESCENTRAMIENTO DEL MUNDO **25**
1. Las formas elementales de la frontera 27
La frontera en el centro de la reflexión 28
Las dimensiones temporales, sociales y espaciales del rito de la frontera 30
Comunidad y localidad : la frontera como hecho social 31
El espacio sagrado en Salvador de Bahia 32
La construcción simbólica de la frontera 35
Una antropología de/en la frontera 36
Fundar, nombrar, delimitar 36
Borderlands, lugares inciertos : Tocqueville en Saginow 39
El tiempo intervalo : carnavales y desaceleración 41
Todo aquello de lo que la frontera es el lugar. 46
Las fronteras y la crítica de la identidad 46
Situaciones de fronteras y liminaridad 48

2. El mundo como problema **52**
Guerra en las fronteras 53
¿El mundo es un problema ? Realidad cosmo-política y *Realpolitik* 53
Globalización económica y debilitamiento de los Estados-nación. 54
Paisajes, rutas y redes: la forma del mundo 56
Violencias en la frontera : el afuera de la nación 59
La "policía de fronteras" o lo que queda de los Estados-nación del norte . . 60
La ficción de la "autoctonía nacional" y su naturalización 62
Las expulsiones marcan el perímetro de la identidad national 64
Los espacios humanitarios como deslocalización parcial de soberanía. 66
Los muros de la guerra 67
Guerra colonial, guerra a los migrantes 68
Preguntas sobre el "deseo de muros" 70

3.Vivir mucho tiempo en la frontera
Investigaciones sobre el cosmopolitismo corriente 73
El hombre-frontera: figuras y lugares de la extranjería relativa 75
El andar como aventura y el campamento en la frontera 75
Volverse paria y vivir en un campo 79
Cuatro metecos y el squat como frontera 81
El extranjero en su laberinto, o el tercero instruido 86
Estar en la frontera en el mundo: una nueva condición cosmopolita 87
Un cosmopolitismo corriente 90

II. EL SUJETO DESCENTRADO

4. Cuestiones de método: repensar el descentramiento 99
Un momento crítico: el giro contemporáneo de la antropología 100
El fin de la «Gran División» 104
De la etnia a las identidades étnicas 105
Esencialismos y ontologías identitarias 108
Repensar el descentramiento 112
Más allá del descentramiento cultural 113
Construir el descentramiento epistemológico 115
Descentramiento político. La cuestión del sujeto-otro 118
Una antropología contemporánea y situacional 118
WYSIWYG: lo que usted ve es lo que es 119
El aporte de la antropología situacional 122

5. Civilización, cultura, raza: tres exploraciones en la identidad 125
La civilización como hiper-frontera: espejos de África 126
Años 1950: "¡Una civilización acusa a la otra!" 127
Años 1980 y 1990: desconstrucciones, reinvenciones 132
Una presencia africana global y difusa 134
La migración de los espíritus: movilidades y culturas identitarias 136
El diablo, el cura y la cultura negra (Pacífico colombiano) 137
La Tunda, monstruo urbano (Charco Azul, Cali) 140
Fronteras y temporalidades de las culturas identitarias 143
Raza y racismo: ¿cómo se puede ser negro? 145

República y pensamiento racial en Francia. 148
Brasil: de "democracia racial" a "nación multicultural" 151
La ciudadanía sin identidad. 154
Salir de la trampa identitaria 156

6. Lógicas y políticas del sujeto 159
Una antropología del sujeto 160
De la persona al individuo: etnología y sociología 160
De la subjetivación a los sujetos: antropología y filosofía 163
El sujeto en situación: una propuesta etnográfica 166
El sujeto descentrado: tres análisis situacionales 169
El sujeto ritual, o el sujeto como desdoblamiento de sí y del mundo 169
El sujeto estético, o la preocupación de sí y el sujeto como autor 171
El sujeto político, o el sujeto como demanda de ciudadanía 174
Momentos y políticas del sujeto-otro 176

Conclusión: 179

Sobre el viento, camina.
En el viento,
Sabe quién es.
Ningún techo en el viento.
Ni morada.
Y el viento es una brújula
Para el norte del extranjero.
Dice: Soy de allá. Soy de aquí y no estoy ni allá ni aquí.
Tengo dos nombres que se encuentran y se separan, dos lenguas, pero olvidé cuál era la de mis sueños.

Mahmoud DARWICH,
« Contrepoint (pour Edward Saïd) », 2007.

Era de noche
La novena noche
Alcanzamos un portillo
El traficante gritó:" ¡Deténganse un momento! Miren hacia atrás"
Todos se detuvieron. Todos miraron hacia atrás
"Desde aquí es la última mirada a vuestra tierra"
La tierra, bajo la blancura de las nieves, en la noche de los tiempos, se había vuelto invisible
Apenas las huellas de nuestros pasos
Todos lloraron. Luego corrimos hacia la frontera
Del otro lado de la frontera encontré una extensión cubierta de nieve, blanca como una hoja de papel
Ni una huella
Ni una palabra
Y márgenes perdidos en la noche de los tiempos

Atiq Rahimi, « La neuvième nuit », Le Retour imaginaire, P.O.L., 2005

Prefacio a la edición castellana

"Fronteras" era el título de trabajo de la primera edición francesa de esta obra, escrita entre 2010 y 2012 y publicada en 2013. Aquél título no fue reemplazado sino hasta último momento por "La condición cosmopolita" por la voluntad de expresar el horizonte hacia el cual iba la reflexión que allí se despliega. Las fronteras ocupan sin embargo la mayor parte de la obra. Es esta constatación la que he querido restablecer reintegrando las fronteras en el título en esta segunda edición de la obra (y su primera edición castellana), que es una versión profundamente corregida y modificada del ensayo original. Al mismo tiempo, las discusiones suscitadas por la primera versión de este trabajo me llevaron a aclarar de qué "condición" cosmopolita se trata cuando se habla del movimiento de los migrantes, de la vida en los espacios de fronteras, de las relaciones que allí se tejen. La condición de la que hablo aquí es la del cosmopolitismo corriente, o banal en un sentido bastante cercano al "nacionalismo banal" del que habló Michael Billig (Banal Nationalism, Londres, Sage, 1995) acerca de las prácticas cotidianas y de los pequeños signos que ponen en escena la pertenencia de los individuos a una nación. El cosmopolitismo corriente está hecho, por su parte, de los acuerdos cotidianos de aquellas y aquellos que están en el "laberinto del extranjero" (según la expresión de Alfred Schütz) sin haber logrado aún salir de él, se instalan en la situación de frontera, se confrontan con dificultad a otras lenguas, maneras de hacer, de pensar y de gobernar, se adaptan y se transforman por medio de este ejercicio obligado. Esto me llevó a describir más generalmente las situaciones de frontera y los lugares-fronteras (*borderlands*), y a poner en evidencia la paradoja del muro, que es a la vez imitación y negación de la frontera.

Es muy probable que las personas en desplazamiento estén viviendo una experiencia mucho más universal de lo que parece, más allá de las categorías, clases y nacionalidades involucradas hoy. Aún cuando se encuentran al margen, nos permiten anticipar una manera de estar-en-el-mundo que la globalización tiende a generalizar. Desde esta concepción, el cosmopolitismo no es el monopolio de una élite globalizada; muy por el contrario, es la experiencia de la rugosidad del mundo de todas aquellas y aquellos que, por gusto, necesitad, presión, deseo o hábito, son conducidos a vivir en varios lugares casi simultáneamente y, a falta de ubicuidad, a vivir cada vez más en la movilidad, incluso en el intersticio.

Aproveché esta nueva edición para aportar esclarecimientos, datos de investigación o bibliográficos y argumentaciones, que me pareció que faltaban en la primera versión. Finalmente, reorganicé el conjunto alrededor de dos propósitos que pueden leerse sucesiva o paralelamente: "El descentramiento del mundo", "El sujeto descentrado".

Agradezco calurosamente a Rémy Toulouse, François Gèze y John Thompson por

sus consejos editoriales, así como a Marc Abélès, Rigas Arvanitis, Etienne Balibar, Mamadou Diouf, Michel Naepels y Etienne Tassin por sus comentarios y sugerencias sobre versiones anteriores de este texto. Agradezco a Patricia Birman (Universidad de Estado de Río de Janeiro), José Sergio Leite Lopes (Colegio Brasileiro de Altos Estudos/Universidad Federal de Río de Janeiro) y Bruno Cavalcanti (Universidad Federal de Alagoas) por su recibimiento en Río y Maceió entre septiembre y diciembre de 2014, donde pude encontrar el tiempo y el marco para escribir esta nueva versión y discutir algunos de sus desarrollos.

Introducción

El migrante, la frontera y el mundo

Desde fines de los años 1990, migrantes provenientes de Irak, Irán, Afganistán, Pakistán, Egipto, Libia, Sudán o Eritrea, y ahora jóvenes palestinos del Líbano, se chocan con el puerto de Patras –una pequeña ciudad griega en las orillas del mar Jónico, desde donde parten los cargueros para Venecia, Ancona y Bari en Italia. Buscan aquí un paso hacia Europa. Un día de febrero de 2009, a pocos metros de la frontera, esto fue lo que vi.

Unos veinte jóvenes afganos caminan por el borde de la ruta a lo largo del puerto. Como todos los días, esperan los camiones que avanzan lentamente hacia el puerto desde donde se embarcarán en las bodegas de los barcos que los llevarán, junto con sus mercaderías, hacia Italia. Con la llegada de uno de ellos, los otros comienzan a correr, dos de ellos intentan abrir las puertas traseras del camión y, si lo logran, sostienen las puertas abiertas, sin dejar de correr, mientras que uno o dos más tratan de subir rápidamente. Hay algunos gritos y a veces risas, ya que a fuerza de repetirse, esto se convierte casi en un juego. Algunos choferes, molestos por esas tentativas cotidianas, juegan sádicamente a alternar aceleraciones y disminuciones de velocidad para hacerlos caer. Al borde de la ruta, está estacionado un coche policial, en el que cuatro policías charlando, observan a los jóvenes que corren a algunos metros de ellos. Finalmente, del otro lado de la calle, después de un pequeño césped, un ventanal ocupa toda la fachada de la planta baja de un edificio lujoso. Detrás del vidrio se divisa un gimnasio cuyos aparatos están orientados de tal manera que al utilizarlos se ve lo que sucede afuera. Ubicadas una al lado de la otra, sobre sus bicicletas fijas o sus cintas caminadoras, unas diez personas pedalean, caminan y miran plácidamente la carrera de los jóvenes afganos detrás de los camiones. En su campo visual, están también el puerto, algunos barcos y a lo lejos el mar; sin duda también el coche de policía, estacionado al borde de la ruta.

Ninguna palabra se intercambia entre los jóvenes afganos y los *body-builders*, tampoco hay relación directa entre los policías y los migrantes o refugiados, cuyos movimientos se limitan a vigilar, tratando de identificar, a pesar de lo aglutinado del grupo, a los que lograrán subir en la parte trasera de los camiones, para luego hacerlos salir, cuando estén en el estacionamiento del puerto, una vez que hayan pasado la barrera que hace las veces de frontera, pero todavía en *stand-by*, esperando el embarque. No hay más que miradas, tal vez algunas de ellas se intercambian. Y esas frenadas y aceleradas de los choferes de camión que informan a los jóvenes afganos que los han visto y que sus vidas son frágiles.

En esta escena silenciosa hay tres lugares, tres actores y tres miradas. Lo que simbolizan en conjunto es ante todo una (no-) relación y una suerte de síntesis del estado del mundo.

Bloqueados en la frontera

A través de su carrera, su paseo o su andar, los jóvenes migrantes afganos encarnan una nueva figura del extranjero, zigzagueando entre las prohibiciones. Ya que si los policías que los ven correr permanecen más bien tranquilos, es porque existe un complejo dispositivo de rejas muy altas que rodean al puerto, porque los camiones serán minuciosamente inspeccionados en el estacionamiento antes de su embarque, y porque además, a su llegada a Italia, aquellos que hubieran logrado pasar serán detenidos y puestos en el barco de regreso. Y se encontrarán nuevamente en el campamento de Patras. Por lo tanto, pasan menos fácilmente que las mercancías bajo las que tratan de disimularse -cosa que ya sabemos pero de manera un poco abstracta, cuando comparamos la libre circulación de las mercaderías y de los capitales, y la más difícil y a veces imposible, circulación de las personas.

En julio de 2012 se encontraron en el puerto de Venecia, después de cuarenta horas de trayecto en contenedores de camiones en el fondo de la bodega de los barcos, dos migrantes muertos por asfixia bajo una bolsa plástica con la que habían cubierto sus caras para disimular las huellas de respiración que los policías ven gracias a detectores de respiración[1] . Algunos logran pasar de todas formas (a cuenta-gotas por mar o por vías terrestres mucho más largas y extenuantes), y esto mantiene el deseo y la energía del movimiento de los demás, que quedaron bloqueados en la frontera. Y para aquellos que fracasan en su intento de atravesarla, los meses y los años transcurren allí, entre el puerto, el campo, los lugares en donde logran instalarse en la ciudad y los trabajos temporarios en los naranjales y los olivares de la región. Toda una vida se organiza en los lugares de frontera, marcada por la incertidumbre del momento y del futuro inmediato, la incertidumbre también de las miradas de las que son objeto. Porque, cuando corren detrás de los camiones, no ven las miradas indiferentes de los burgueses desde sus gimnasios, o bien se burlan así como se ríen de las personas de la ciudad que los miran cuando pasean a la vera de la ruta que bordea el puerto, o se ponen a bromear entre ellos sin cuidado, cuando una linda joven los cruza y sigue su camino. Ellos son fáciles de reconocer, por sus cuerpos (cansados, arruinados, heridos), por sus ropas (esa impresión de suciedad incrustada en las prendas por el tiempo, las noches pasadas a la intemperie, el humo de los braseros), por su manera de ser (lenta,

1. Información de Migreurop y <Frontierenews.it>, 14 de julio de 2012.

casi indolente, con una gravedad siempre teñida de humor) y por sus ritmos cotidianos desfasados: mucha espera, somnolencia, hasta el momento en que se acercan a la frontera y a los camiones que llegan.

Indiferencia y solidaridades

Segundo actor de la escena, los habitantes de la ciudad de clase media que pasan un rato en el gimnasio y que mientras pedalean en el lugar, miran correr a los migrantes detrás de los camiones, encarnan aparentemente la política de la indiferencia. Una indiferencia hacia el mundo que nos rodea y una pérdida de visión de un "otro" con respecto al cual no habría nada que pensar, ninguna relación que simbolizar. Esta concepción es un elogio del individualismo, de la defensa de los cuerpos, de los territorios y de los bienes privados contra un mundo sospechado de ser miserable e intrusivo. El planeta no hace mundo común. Presente a menudo como sub-texto supuestamente escuchado y compartido por los discursos xenófobos y tranquilizadores, este combate del sí mismo frente al mundo amenazador se expresa a veces en el terreno público y político en forma de enunciados cínicos tales como "¡En casa de los otros, no en la mía!" o el famoso "Not In My Back Yard" ("¡En mi jardín no!"), que inspiró el movimiento de privatización urbana NIMBY en Los Ángeles[2].

Esta postura remite al modelo de la política de los propietarios cuando, según las palabras de Carl Schmitt, la política es definida como garante de las delimitaciones y de los "órdenes espaciales de la tierra" así como de las soberanías que le están asociadas: soberanías y territorios privados fundan pues la confrontación amigo/enemigo[3]. Según esta concepción, una amenaza llegaría de un "afuera" tan vacío como absoluto, imaginada como una sombra, la de un extranjero abstracto, demográficamente de más, excedente y sin otra forma de reconocimiento más que este exceso. En todos los Estados, espacios y ambientes relativamente privilegiados del planeta, esta política de indiferencia sustenta las políticas de protección de los grupos privilegiados y de la segregación de este extranjero sin nombre. Desde este punto de vista, la misma escena podría haber sido descripta en los archipiélagos

2. Mike DAVIS, City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur, La Découverte, París, 1997. Hay traducción al español: Mike Davis. Ciudad de cuarzo. Arqueología del futuro en Los Ángeles. Traducción de: Rafael Reig. Madrid, Ediciones Lengua de Trapo SL, 2003.
3. Carl SCHMITT, Le Nomos de la terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum, PUF, Paris, 2008. Hay traducción al español: El Nomos de la Tierra. Traducción de: Dora Schilling Thon. Buenos Aires, Editorial Struhart & Cía, 2005. Wendy BROWN, Murs. Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique, Prairies ordinaires, Paris, 2009, p. 63. Hay traducción al español: Wendy Brown. Estados amurallados, soberanía en declive, Traducción de: Antoni Martínez-Riu, Herder Editorial, Barcelona, 2015. Ver en detalle el comentario de esta última sobre la dimensión espacial del orden político y del derecho (ibid., p. 61-68).

turísticos de Malta o Lampedusa en el Mediterráneo, donde se cruzan turistas bienvenidos y migrantes "clandestinos", como en los enclaves españoles de Ceuta y Melilla, o bien en el perímetro de Jerusalén ahora amurallado y separado de su entorno urbano próximo, o aún en alguna parte cerca de la enorme barrera entre los Estados Unidos y México, en las ciudades de El Paso o de Tijuana.

Pero claro, conviene matizar este retrato. En los hechos, la indiferencia no está asociada automáticamente a los lugares sociales y nacionales relativamente privilegiados de aquellas y aquellos que quieren personificar o pretenden representar las políticas de la indiferencia hacia las personas en desplazamiento. ¿Quién sabe exactamente, cerca del puerto de Patras, lo que hará una o uno de estos asistentes al gimnasio al día siguiente o bien ese día, al volver a su casa? En muchos países, durante los años 2000, se manifestaron solidaridades cada vez más visibles, de manera individual o a través de asociaciones, frente a los extranjeros llamados "clandestinos", tratando de ayudarlos, velando por la aplicación del derecho que les compete, y tratando de des-demonizarlos al establecer un simple contacto con ellos. Esta actitud encontró cabida en el plano cultural, sobre todo en el mundo de la investigación y el de las artes (literatura, teatro, cine), donde en estos últimos años se vieron algunas creaciones tendientes a comprender y a mostrar la subjetividad de los extranjeros indeseables.

Esta actitud hospitalaria dentro de un contexto globalmente hostil hacia los extranjeros también se expresó como alternativa política, aún cuando todavía es muy minoritaria, gracias a movilizaciones militantes sobre el asilo, el derecho de los extranjeros, la libre circulación de los migrantes y sus familias. Son ambientes culturalmente heterogéneos, cuyas motivaciones contradictorias – más o menos humanitarias o políticas, por ejemplo- engendran sin embargo efectos desde el punto de vista de la protección y de la integración de los extranjeros. Por otra parte, fue gracias a la movilización local y al apoyo de una asociación griega de defensa de los derechos de los extranjeros, que el campamento de Patras pudo existir durante doce años: aunque precario y siempre bajo amenaza de desaparecer, su existencia fue el resultado de una negociación entre los militantes asociativos (estudiantes y miembros de las clases medias de la ciudad) y la municipalidad. Abierto a fines del año 1996, el campamento fue destruido por el fuego y las topadoras de la policía griega en julio de 2009. Era como un campo de refugiados trasplantado en medio de los edificios y casas de la clase media de la ciudad europea, muy cerca del puerto. En algunos momentos de su existencia, albergó hasta 2000 personas, migrantes aún no refugiados (apenas con un recibo de pedido de asilo) o considerados clandestinos. Allí vivían los jóvenes que todos los días corrían detrás de los camiones. Otros se habían cansado, y el campamento a algunos metros de la frontera se había convertido en su nuevo lugar de vida.

Fronteras y muros

Finalmente, les corresponde a los policías, tercer actor de la escena de Patras, el control técnico y rutinario de los desplazamientos y de la situación en la frontera griega de Patras. Ellos "hacen el laburo" del Estado que controla los espacios, con una crueldad objetiva que les viene del rol de vigilancia y filtraje en las fronteras. En otras partes de Europa, entre Francia y España por ejemplo, algunos policías a cargo de los migrantes se designan a sí mismos como "cazadores". De manera más general, el control en las fronteras de Europa es llevado a cabo por una institución europea muy eficiente y que tiene un crecimiento presupuestario ininterrumpido desde su creación en 2005, Frontex (Agencia europea para la cooperación operativa en las Fronteras externas).

En 2010, después de que Europa pidiera a Grecia aumentar su vigilancia de los flujos migratorios provenientes de Oriente y de África, el país propuso la construcción de un muro entre Turquía y Grecia: se levantaron 10 km. de muro a principios de 2012 en la frontera terrestre; en cuanto a la parte marítima, está previsto que las operaciones de vigilancia se hagan desde los barcos que cumplirían la función de centros de retención en pleno mar. En Estados Unidos, las patrullas de la policía de fronteras (*border patrols*) están presionadas desde 2005 por organizaciones militantes (las *border patrols* auxiliares) que las siguen de cerca: pretendiendo substituir las lagunas de las fallas del Estado, hacen guardia y establecen campamentos cerca del muro de casi un millar de kilómetros de largo que separa a Estados Unidos de México, vigilando y cazando a los "latinos" que logran pasar a través o por encima del muro. Sobre todo, desarrollan una propaganda anti-migrantes muy eficaz en la esfera política y mediática[4].

Lo que pone en práctica la situación del puerto de Patras, como aquellas de muchos otros lugares de frontera hoy en día, es un endurecimiento de las fronteras y al mismo tiempo, la obstinación de los migrantes en querer franquearlas porque les parece posible, legítimo, aún cuando no es legal en el lugar mismo del paso. Ciertas legitimidades se oponen, la del mundo abierto a la de la protección contra la "miseria del mundo", la de la soberanía nacional a la de la cosmo-política. Este conflicto de legitimidades es el que explica la transformación de las fronteras en muros –más de 18.000 km. de muros construidos o en construcción en el mundo en la actualidad. A pesar de las apariencias, tratemos de no confundir unas y otros. Intentaré demostrar más adelante (sobre todo en los capítulos 1 y 2) que hay tanta

4. Ver Leo. R. CHAVEZ, The Latino threat: constructing immigrants, citizens and the nation, Standford, Standford University Press, 2008. Ver también la investigación de Martin LAMOTTE, « États-Unis/Mexique: les milices veillent... », Hermès, n° 63, 2012, p. 101-108.

diferencia entre una frontera, a la vez límite y paso, y un muro, sinónimo de encierro recíproco, como entre la alteridad y la identidad. Es este doble exceso el que deseo comprender, el que va de la frontera incierta al muro, y de la relación al encierro identitario y finalmente a la desaparición del otro, es decir a la desaparición de esa alteridad sin la cual las identidades ya no pueden existir socialmente.

Para desarmar la trampa del encierro identitario, es conveniente volver a dar un nombre al extranjero, descubrir a través de diferentes ejemplos a aquella y aquél que describiré más adelante como el sujeto-otro. Este último es un sujeto sin identidad a priori, ya que la perdió con su partida y su exilio, y todavía la está buscando o reconstruyendo. Pero es también aquél o aquella que, aquí y ahora, hace irrupción en la frontera y perturba el orden normal y rutinario de las cosas.

Si bien no hubo interacción explícita en esa escena silenciosa de Patras, existe entre los tres grupos de participantes una relación subyacente, compleja, llena de ambivalencias y de conflictos. Es similar a la que se crea y se repite cada día entre cualquiera en el planeta y el mundo que lo rodea, ya sea un mundo próximo ("nosotros") o lejano (los "otros") o bien la globalización en el sentido de una potencia global, impersonal, totalmente deslocalizada e inasible, que la palabra ha tomado hoy en día. También hay muchos afectos, temores o expectativas, juicios a priori entre los tres grupos en presencia. La dureza de la situación no facilita los contactos, pero los intercambios furtivos de miradas transmiten claramente la consciencia compartida de una coexistencia.

Zonas de frontera y el "hombre-frontera": Un cosmopolitismo corriente

Un largo momento de incertidumbre se instaló en el mundo. Las vidas precarias duran más tiempo y uno se acostumbra a ello; los kits de urgencia y más comúnmente las materialidades provisorias y desmontables penetraron en la arquitectura, la industria y el arte; las movilidades son más numerosas, más masivas y recorren las ciudades y el planeta sin dirección única o definitiva. En los versos del poeta palestino Mahmoud Darwich citados en el epígrafe de esta obra, el "norte del extranjero" es una dirección a elegir que solo está orientada por el viento. Crecimos en la modernidad preguntándonos hacia dónde iba a girar el viento. Ahora bien, hoy descubrimos que vivimos "en el viento" y que debemos saber quiénes somos sin tener anclaje seguro ("ni allá ni aquí"). A menudo entramos en laberintos en los que perdemos el sentido de la orientación antes de aprender a recorrerlos y luego a salir de ellos.

Vivimos todos y todo el tiempo, desde el momento en que nos desplazamos por poco que sea, con fronteras, umbrales, y no dejamos de franquearlos. La frontera es un lu-

gar, una situación o un momento que ritualiza la relación con el otro y, en este sentido, siempre la necesitamos –más aún, su existencia es del orden de la constatación. Por otra parte, como veremos más adelante, la frontera funciona siempre con mediaciones, a la manera de divinidades tutelares y protectoras, porteros o traductores. Estos últimos nos permiten comprender en el plano lingüístico o cultural la relación que se liga entre dos personas que no se conocen pero se encuentran en una situación de frontera, de entrada incierta.

Una de las situaciones de frontera más comúnmente recordadas, pero no la única, es la que separa los Estados-nación. Al no poder ni entrar en un territorio ni regresar a su país de origen, algunos migrantes se encuentran atrapados en zonas de espera, donde la frontera se amplía en el espacio, ya que se construyen cada vez más zonas de espera, campos y campamentos de tránsito, y donde la frontera se estira en el tiempo porque los períodos de indeterminación del estatus se prolongan para un número cada vez mayor de personas. Estas zonas crean momentos en los que no se sabe muy bien quién es uno ni dónde está, momentos de latencia social e identitaria.

Desde la frontera, la mirada sobre el mundo también cambia. Los márgenes de los Estados-nación son lo impensado de la teoría de las políticas de ordenamiento, de la misma manera que permanecen impensados los intersticios urbanos o las economías llamadas informales. Unas y otros están definidos en negativo y de manera residual. Las políticas de ordenamiento ponen en obra un ideal de gestión llamado "gobernanza"; este modelo, perseguido por la amenaza del ejercicio desordenado de la política por un demos (el pueblo político) indiferenciado, favorece las divisiones y un dispositivo de mundos herméticos y reducidos en donde se ejercen el control y la adhesión al sistema. En este dispositivo de fragmentación, cada uno es devuelto a una identidad que sería su identidad propia, esencial y verdadera, ya sea nacional, racial, étnica o religiosa. Las versiones más diferencialistas- difundidas en las más altas esferas políticas y mediáticas- aunque caricaturescas son eficaces en su empresa de separaciones y rechazos. Sin embargo, los mismos discursos rechazan –y ahí reside su astucia retórica– a todos aquellos que, retomando y transformando los lenguajes mismos que los confinaron a los márgenes ("Roms", "negros", "refugiados", "indocumentados", por ejemplo), reclaman o imponen su presencia-en-el-mundo, porque ese mundo es a la vez más accesible y más cerrado que nunca.

Me esmeraré en demostrar que una condición cosmopolita corriente se forma mucho más allá de las vidas llamadas "marginales", más allá de las vidas de aquellos a los que un día llamamos aquí "extranjeros". En un mundo global e híbrido, donde la experiencia de lo desconocido y de la incertidumbre es prácticamente cotidiana, esta condición nace en la frontera, es decir, en todo lo que hace frontera. Hacen frontera los lugares inciertos, los tiempos inciertos, las identidades inciertas, ambiguas, incompletas, opcionales, las situacio-

nes indeterminadas, las situaciones intersticiales, las relaciones inciertas. Son paisajes de fronteras, donde los encuentros y experiencias ponen en relación un "aquí" y un "en otra parte", un "mismo" y un "otro", un hecho local con un contexto global (es decir, simplemente alguien o algo que viene de afuera).

Mi procedimiento es el de un antropólogo. A partir de mis investigaciones de campo, comprendí que la frontera es constantemente escenificada y cuestionada. Así, por esta vía etnográfica y de manera progresiva, descubrí, por una parte, lo que se podría llamar la centralidad de la frontera. Este punto es esencial y volveré sobre él varias veces (sobre todo en el Capítulo 3): al ampliarse en el tiempo y en el espacio, la frontera (*borderland*) se convierte en polo de referencia para las personas en movilidad que no encuentran lugar natural en el seno de las sociedades o de las ciudades que quieren alcanzar. Pero para comprender esta nueva centralidad de la frontera, hace falta redefinir el descentramiento antropológico: no es el rodeo exótico hacia parajes lejanos que uno supondría radicalmente otros, sino la búsqueda de lo que hace la frontera de toda cosa, designando así, para la experiencia concreta, la posibilidad de una alteridad (ver el Capítulo 4). Por otra parte, descubrí un terreno de intercambios y de discusión con algunos trabajos de filósofos cuyos objetos de reflexión son las fronteras y el cosmopolitismo. Un horizonte común se dibuja: lo ordinario cosmopolita de las situaciones, de los espacios y de la gente de las fronteras que estudié en el trabajo de campo, cruza e interpela el debate sobre el cosmopolitismo y la cosmo-política.

El aporte de la antropología a este debate es doble; tiene que ver con las cuestiones del cosmopolitismo y del sujeto o de la subjetivación. Se basa en diferentes figuras de hombre-frontera (término genérico para designar a los hombres y las mujeres que llegan y se estacionan en la frontera). Reconocer y comprender la condición que encarnan es uno de los desafíos mayores de nuestro tiempo. Lo que pasa en los *borderlands* es aquello por lo que estamos en el mundo y somos del mundo, cosmopolitas de hecho, sin siquiera haberlo querido ni concebido. Este cosmopolitismo es corriente, banal, y cada día es más común en un número creciente de situaciones de la vida cotidiana. Para reconocer su existencia, comprender su sentido para sí y para los otros, basta con extraerse de las creencias y utopías identitarias que separan un adentro absoluto, en sí, simbólicamente o materialmente amurallado, de un afuera sin nombre y sin voz, tan atemorizante como reducido al silencio, a la separación. Volvemos entonces a la centralidad de la frontera, a la vez como operación epistemológica (la del descentramiento) y como desafío político. La atención prestada al *borderland* permite pensar la cuestión del sujeto como sujeto-otro, o sujeto descentrado (lo hacemos en el Capítulo 6): encarna una palabra, una obra o un actuar político que emergen en la frontera y se convierten en el motor de la alteración de un orden sedentario existente. La frontera tal como la concebimos en esta investigación, como un tiempo largo y

un espacio de frontera (*borderland*) donde se hace el aprendizaje del mundo y de los otros, es así el lugar donde emerge un nuevo sujeto cosmopolita.

Volver a pensar y a edificar el descentramiento como fundamento de ese proyecto antropológico es el propósito epistemológico que atraviesa toda esta obra. ¿Es posible todavía, como pretende la antropología, comprender el mundo que nos rodea y el lugar o el compromiso de cada uno en este mundo sin interrogarse sobre los efectos de esta realidad mundial, global, sobre los campos de investigación locales, y por lo tanto sobre los métodos y los razonamientos de los antropólogos? Tomaré ejemplos de fronteras, de lugares y de comunidades haciéndose en la movilidad, el desplazamiento, la migración, emancipando la investigación de la obsesión identitaria que invade a menudo a los líderes políticos, a los comentadores de la actualidad y a veces a los mismos investigadores en ciencias sociales. Ya que la antropología, que se ha interesado desde siempre a la vez por el hombre y por las sociedades, no se propone, en mi opinión, poner en escena y aumentar la diferencia de los otros como totalidades culturales puras y homogéneas, radicalmente diferentes. Por el contrario, puede reducir la distancia con prácticas y situaciones aún ignoradas, describirlas y pensar con ellas (es el sentido que doy a la empatía como disposición intelectual) y tornarlas así menos extranjeras. Como acabamos de ver, el lugar donde se encuentra el otro –el sujeto-otro- está siempre más cerca de lo que creemos: está en una frontera. Esta será considerada aquí como un lugar, un momento y, según la concepción ampliada que utilizaremos en este ensayo, como una situación de frontera, donde cada uno hace su propia experiencia del mundo y de los otros.

Otras dos personas estaban presentes en la escena de la frontera de Patras, descripta anteriormente. El chofer del camión, tal vez excedido por una situación que no puede controlar, o si no, jugando con jóvenes que conoce bien y que, algunos kilómetros antes dejaría subir sin problemas si un traficante[5] se los presentara y le pagara por los riesgos asumidos. Los discursos de denuncia y de moralización, aunque inútiles, son moneda corriente; engañan la mirada constantemente y casi no dejan lugar para una reflexión que sea más precisa, más política y a la vez, más eficaz. De esta manera, como sabemos, las denuncias morales sobre migraciones internacionales se concentran unánimemente en los "traficantes" y sus redes llamadas "mafiosas". Pero si siguen allí, a pesar de las redadas espectaculares y las promesas de erradicación, es porque juegan un rol no moral sino político, más o menos equi-

5. "Passeur" en el original. Traducimos aquí el término como "traficante", de "traficar" que en español tiene la triple acepción de "comerciar, negociar con dinero y mercancías", "andar o errar por varios países, correr mundo" y "hacer negocios no lícitos". N. del E.

valente al de los puestos de control: hacen atravesar los muros con cuenta-gotas, organizan las pequeñas fugas que permiten evitar el enfrentamiento masivo y brutal de las personas en desplazamiento contra la existencia de los muros. También juegan un papel económico para los países del norte (Europa y Estados Unidos) manteniendo en la ilegalidad una parte no despreciable de la fuerza de trabajo internacional subalterna, más frágil y explotable puesto que se sabe socialmente indeseable[6].

Finalmente, está el que observa y que va a contar esta historia: me encontraba allí durante el año 2009 para hacer una investigación sobre los campamentos de migrantes en las ciudades y cerca de las fronteras en Europa[7]. La escena duró apenas unos instantes pero quedó "escaneada" en mi memoria. Y la escribí aquí para que no desaparezca, para que sirva de referencia a la reflexión sobre el estado del mundo y su violencia, sobre las fronteras y los muros, y sobre el cosmopolitismo corriente y banal que está presente en el horizonte de este momento histórico y le da, creo, su sentido más profundo y durable.

Este ensayo se compone de dos partes estrechamente ligadas entre sí. La primera, "El descentramiento del mundo", presenta una reflexión sobre los fundamentos y la actualidad de las fronteras (espaciales, temporales y sociales), sobre la crisis de representación del mundo en el tiempo de la globalización y sobre la formación de una condición cosmopolita corriente; perceptible a partir de la experiencia de los migrantes pero llamada a convertirse en el modo de vida social y cultural más extendido en un porvenir cercano, ya en construcción. La segunda parte, "El sujeto descentrado", es una investigación sobre la transformación de las culturas y de las identidades en ese contexto, y una reflexión sobre las herramientas intelectuales necesarias para su aprehensión. La cuestión de la capacidad de los sujetos para actuar sobre su destino y sobre el mundo que los rodea atraviesa toda esta segunda parte.

---

6. Más adelante (en el Capítulo 3), describo la figura contemporánea del "meteco" que corresponde a aquellas situaciones de frontera paradójicas en las que la ilegalidad y la utilidad convergen para producir la precariedad jurídica, urbana, física, reforzando así su vínculo con las otras figuras del "paria" o del "errante".
7. Una investigación llevada a cabo junto con Sara Prestianni, fotógrafa y, en aquella época, coordinadora de la red Migreurop, sobre la que hicimos un informe (Michel AGIER y Sara PRESTIANNI, « Je me suis réfugié là! » Bords de routes en exil, Donner lieu, París, 2011).

I

El descentramiento del mundo

Capítulo 1

Las formas elementales de la frontera

"Aduaneros sin fronteras', mañana mismo" exclama Régis Debray en su *Éloge de la frontière*[8]. "Es un francés, lo confieso, quien está ante ustedes", prosigue en esa conferencia en la Casa franco-japonesa de Tokio en marzo de 2011, como para marcar de entrada una oposición entre la identidad y la frontera. Luego, citando las fronteras naturales y políticas, más o menos vulnerables, se interroga sobre la insularidad y sus efectos específicos (Japón, homogéneo, se distingue de Chipre y de Irlanda, divididos por sus fronteras nacionales internas) y finalmente denuncia las consecuencias políticas del "sin-fronterismo". Régis Debray quiere volver a abrir el debate público sobre el tema de las fronteras, como si la balanza se hubiera inclinado demasiado hacia un lado, aquél de la aldea global y sin fronteras; como si, en contrapartida, hubiera surgido una ilusión angustiante de esta creencia colectiva en un mundo ya formado como un todo sin límites, abierto al vacío, y como si, finalmente, esta angustia explicara la construcción de los inmensos muros y de las nuevas barreras con fines de protección identitaria.

Sin duda, el proceso desordenado de las "ilimitaciones" (¿fin de los límites?) y de una "globalización agua y aceite"[9] no carece de argumentos. Pero al pretender convencer

8. Régis Debray, *Éloge de la frontière*, Gallimard, París, 2011, p. 12.
9. Ibid., p. 77.

con demasiada insistencia, el autor termina por caer en la trampa de la búsqueda y de la preservación de lo "verdadero", del "corazón" y de la "matriz" de la identidad; al insistir demasiado en la oposición adentro-afuera, olvida que el mundo hoy en día está hecho, en gran parte y a pesar de lo que se diga, de movilidades, libres o forzadas, de ausencias de un "nuestro hogar", y de anclajes cada vez más inciertos. Si queremos otra cosa que una resistencia conservadora e identitaria, habrá que ocuparse de repensar el sentido de las fronteras en el mundo, y de preguntarse cómo pueden todavía servir para "pensar" y para "vivir"[10].

La frontera en el centro de la reflexión

No es pues un elogio lo que presentaremos aquí, sino un intento más analítico de comprender el doble estado de la cuestión de las fronteras, que tal vez dará más peso y argumentos a las posiciones humanistas, planteándoles también otros problemas de fondo.

Un primer estado de la cuestión tiene que ver con los fundamentos sociales y no naturales de la frontera, entendida como una condición del estar-en-el-mundo y del reconocimiento recíproco de sí y de los otros. El segundo, confronta estos principios con la actualidad, donde al entusiasmo de algunos por la abolición de las fronteras le sigue, en algunas personas que comparten la misma sensibilidad humanista, un elogio, pues, de las fronteras. Esta dualidad se encuentra caricaturizándose en una representación paradójica de la globalización: la de los flujos que sobrevuelan las fronteras y la de los muros que las cierran. El límite de esta paradoja se encuentra en un sin salida teórico que hace desaparecer doblemente las fronteras: reemplazándolas por muros o ignorando su existencia. Es importante actualizar los conceptos con los cuales pretendemos describir y comprender el mundo que nos rodea. Las palabras son importantes: a lo largo de esta obra, estableceré pues una distinción entre las nociones de identidad y de sujeto, distinción que me permitirá presentar y poner a prueba la idea general según la cual lo que me es extranjero aparentemente es ese sujeto otro, que mi identidad necesita para existir y durar. Pondré entonces a la frontera en el centro de la reflexión.

Reconocido experto en fronteras, el geógrafo Michel Foucher, elaboró un cuadro geopolítico en 2007, en el que describe la "escena mundial de frontera [...], marcada por un doble movimiento de obsolescencia y de resistencia de sus atributos"[11]. A partir de una documentación amplia y precisa, recorre las historias regionales y nacionales de las fronteras. Cada una es el resultado, y a veces incluso el objeto, de una negociación política, de una

10. *Ibid*., p. 45.
11. Michel Foucher, *L'Obsession des frontières*, Perrin, París, 2007, p.18.

guerra, una separación o una conquista, mientras que, de una generación a otra, lo que se juega en los trazados de frontera tiende a cambiar, incluso a desaparecer (como en el caso de los muros o las vallas de Chipre o de Irlanda cuyo desafío binacional se torna obsoleto para los hijos y nietos de combatientes).Tomando como eje analítico las fronteras políticas de los Estados, Foucher describe su rol central en la legitimación de los Estados-nación de reciente independencia (como en las antiguas repúblicas soviéticas) o su transformación en la larga negociación de los límites externos e internos de un marco regional (es el momento que atraviesa Europa desde los años 1980). El inventario geopolítico y estratégico está notablemente documentado y actualizado[12]. Sin embargo, para captar la dimensión humana (y no solamente política) de la frontera, convendría ampliar considerablemente el espectro de los lugares y momentos analizados, más allá de los únicos límites de los Estados-nación –es esto lo que llamaré las situaciones de frontera.

Por otra parte, dos desacuerdos de fondo que me parece necesario enunciar desde ahora me permitirán aclarar lo que puede lograr una antropología de las fronteras. Por un lado, el enfoque geoestratégico considera al muro como una simple ocurrencia de la frontera, lo que le hace perder su sentido radical, el de una violencia física y simbólica y tendería a banalizar su existencia en nombre del mal menor y del realismo político. Por el contrario, veremos, aunque para esto sea preciso emanciparse un momento de las actualidades políticas, que el muro es la negación de la frontera. La aplasta, la hace desaparecer, hasta que los amurallados (entre los que están, por supuesto, los amurallados-excluidos) lo derriben, lo transformen y lo hagan desaparecer cavando agujeros, colocando escaleras o cubriéndolo de puertas.

Por otra parte, el enfoque de Michel Foucher (que encontramos más ampliamente en los medios adeptos a la *realpolitik*) consiste en tomar como adquirida e indiscutible la referencia a los "proyectos identitarios", a las identidades nacionales o étnicas como causa primera que determina el perímetro, la legitimidad y la mayor o menor apertura o cierre de las fronteras. Ahora bien, es precisamente el doble conflicto entre lo identitario y la relación entre el muro y la frontera (el muro es a la frontera lo que la obsesión identitaria es a la relación) lo que, a mi entender, se trata de descifrar y sobrepasar. Esto permitirá cuestionar las falsas evidencias identitarias sobre las que se basan los argumentos de la gobernanza mundial o nacional y, en particular, lo que hoy en día se llama el "realismo político". Porque, para ser exactos, la furia contemporánea de la construcción de muros encarna menos una "obsesión de las fronteras", según los términos de Michel Foucher, que una obsesión por la

12. Además de su carrera como profesor e investigador en geografía, Michel Foucher desempeñó una importante carrera como consejero geoestratégico y diplomático.

identidad. Y su difusión es el signo de una tendencia muy actual, que Wendy Brown llamó, de manera muy provocadora, un "deseo de muros"[13] y que, por mi parte, reconozco como una trampa identitaria.

¿Por qué no desacelerar y constatar que recién estamos en los últimos episodios de la "prehistoria del mundo" (según palabras de Marc Augé[14]), detenerse y reconocer la complejidad del desafío, para, al mismo tiempo, pensar globalmente y actuar con eficacia localmente - allí en donde uno se encuentre? La antropología no tiene por objeto hacer el elogio de la frontera, aduciendo que el muro sería una simple ocurrencia de esta última, lamentable para unos, inevitable para otros. Tampoco tiene por objeto producir manifiestos a su favor o desfavor, ni aconsejar a los defensores de la gobernanza mundial, sino más bien cuestionar las falsas evidencias: las fronteras, el mundo, la escala mundial del poder y de la política. La antropología puede, sobre todo, contribuir a comprender por qué y cómo los humanos inventan sin cesar, para ubicarse en el mundo y frente a los otros, nuevas fronteras, cómo lo hicieron ayer y lo siguen haciendo hoy en día.

Las dimensiones temporales, sociales y espaciales del rito de la frontera

Este será el primer punto de mi argumento: el rito de la frontera da cuenta de la institución de toda vida social, en un entorno dado; determina la separación y la relación con el mundo natural y social que lo rodea. Antes de describir el momento del pasaje al muro, trataremos de remontarnos al principio de la frontera. Con este fin, más que mirar el hecho consumado, fijo y absoluto de la frontera que ya está ahí (e incluso del muro que no sería más que una de sus ocurrencias posibles), conviene interrogarse sobre la frontera que se está haciendo. Lo que la frontera despliega es a la vez una separación y una relación. Su acción es doble, externa e interna; es un umbral y es el acto de una institución: instituir un lugar propio, ya sea social o sagrado, consiste en separarlo de un entorno –naturaleza, ciudad o sociedad-, lo que permite inscribir un colectivo dado, un grupo o una comunidad de humanos en el mundo social, con el cual, gracias a la frontera creada, puede establecer una relación y, de esta manera, existir frente a los otros.

Esta separación/relación es objeto de un acto de fundación y de delimitación, remite a un acontecimiento fuera de lo común, que necesita ser repetido según ciertas reglas o calendarios rituales de conmemoración o de renovación del límite. Estrechamente ligada a

13. Wendy Brown, *Murs*, *op. cit*.
14. Marc Augé. *Le Temps en ruines*, Galilée, París, 2003, p. 15. Hay traducción al español: Marc Augé, *El tiempo en ruinas,* Buenos Aires, Gedisa, 2009.

aquel acontecimiento histórico que la instituyó en el seno del mundo que la rodea, la frontera permite el reconocimiento de un grupo en el mundo social y la inscripción de un lugar en el espacio. Se inscribe pues en tres dimensiones relativas que es conveniente recordar y cuyo lugar tendremos que verificar caso por caso: el tiempo, el mundo social, el espacio.

Es temporal en el sentido en que el lugar y la comunidad no existieron siempre; fueron fundados en un momento dado, y esta relatividad de toda frontera entre el antes y el después deja suponer, también, que el acontecimiento podría no haber tenido lugar: será eficaz pues, simbólicamente, recordar el acontecimiento y la división del tiempo que operó.

La frontera es también social en el sentido en que reconocemos, de un lado y del otro, el umbral donde comienza simbólicamente el grupo instituido, lo que significa además que el vínculo –y más allá, el marco relacional representado por la frontera misma- son necesarios para el doble reconocimiento, de sí y del otro.

Finalmente, la frontera es espacial, el límite tiene una forma que recorta el espacio y materializa un adentro y un afuera. Aún cuando la separación social no está materializada por una frontera en el espacio, ésta no es nunca solamente una metáfora. Por ejemplo, si hablamos, como lo hicieron Fredrick Barth[15] y luego numerosos etnólogos, de las fronteras (*boundaries*) de los grupos étnicos, son sin duda fronteras simbólicas –que significan *grosso modo* que cada uno sabe lo que puede y debe hacer o decir, o no, en tal o cual contexto-, pero es muy poco común que esas fronteras no se traduzcan, incluso provisoriamente, en un *espacio* de contacto y de intercambio que hace frontera.

De lo anterior se desprende que, en los planos tanto espacial como social o sagrado (considerando aquí lo sagrado como una de las producciones de lo social), una característica constante de la frontera es, insistimos, su dualidad intrínseca: está constituida en sí misma por dos lados o dos bordes, como toda línea trazada con lápiz cuyo espesor se vería solamente con lupa. La antropología *de* la frontera deberá entonces convertirse en antropología *en* la frontera.

Comunidad y localidad: la frontera como hecho social

Los antropólogos, indiferentemente de sus temas y lugares de investigación, próximos o lejanos, urbanos o rurales, siempre encontraron en sus terrenos la construcción de alguna frontera, aún sin haber necesariamente prestado atención, la evidencia se imponía.

15. Fredrick Barth, « Introduction », *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Little Brown, Boston, 1969. Hay traducción al español. Fredrik Barth. *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales. México,* Fondo de Cultura Económica, 1975. (ver la traducción de esta introducción en Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, París, 1995, p. 203-249).

Fue necesario que las inscripciones locales fuesen cuestionadas, a veces dolorosamente, por las transformaciones territoriales (delimitaciones regionales, extensión de las aglomeraciones metropolitanas, creación de zonas económicas supranacionales) o por la migración (nacional, internacional y, ahora más fácilmente que antes, intercontinental), para que uno se interrogue a su vez sobre lo que fueron en otras épocas y lo que son ahora las "técnicas de producción de la localidad"[16]. (El término "localidad" no debe ser interpretado aquí en el sentido del nombre de lugar mismo, sino en el sentido de la inscripción local de las vidas individuales o colectivas, incluso de la identificación de las personas y grupos en tal o cual lugar). Siguiendo esta pista, nos damos cuenta, retrospectivamente de alguna manera, de que todo ritual social también es local y de que con él todo grupo y todo lugar necesitan para existir de la institución de una frontera. Lo veremos en un breve ejemplo, extraído de mis investigaciones en Brasil.

El espacio sagrado en Salvador de Bahía

Situado en la ciudad de Salvador de Bahía, un terreno de aproximadamente 300 mt^2., conocido con el nombre de Vila Flaviana, alberga una "casa-de-santo" (templo o *terreiro* dedicado al culto de los *orixâs*[17]). La africana Flaviana Bianchi, nacida en 1846, sin duda esclava de una familia de origen europeo, los Bianchi, de quienes habría recibido el apellido al momento de su emancipación, fundó ese *terreiro* de candomblé, en el último cuarto del siglo XIX. Fue lo que en Bahía se llama una *roça,* (literalmente "granja"), conjunto ecológico y social compuesto por lugares sagrados (salas de ceremonias y de recogimiento, altares interiores y exteriores de divinidades, árboles o fuentes de agua sagradas) y por lugares de habitación corrientes ocupados por algunos de sus adeptos. El espacio de la Vila Flaviana llegó a ocupar hasta 1.500 mt^2. Cuando en 1940, la vieja *mãe-de-santo* murió, el *terreiro* cesó sus actividades públicas, el edificio fue ocupado por integrantes de su familia biológica y el terreno circundante fue progresivamente abandonado y luego revendido.

Cincuenta años más tarde, tuvo lugar un nuevo cambio cuando la bisnieta de la fundadora, también iniciada en el culto del candomblé, decidió reabrir el *terreiro* para sus

16. Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996. Hay traducción al español: Arjun Appadurai. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Buenos Aires, Ediciones Trilce, 2001.

17. Los *orixás* son las divinidades del culto afro-brasileño (candomblé), "transportadas" en su mayoría desde el Golfo de Guinea, en el Siglo XIX, hacia Bahía. Otros rituales (procesiones principalmente) y otras divinidades surgieron de ciclos anteriores de la trata de los esclavos, provenientes de África central.

actividades religiosas y públicas, y convertirse en la nueva *mãe-de-santo*. Apoyada por una comunidad que reunía a los principales *terreiros* de la ciudad y responsables del movimiento político y cultural negro, recuperó la casa y progresivamente hizo salir a los demás descendientes de la antigua Flaviana. Las actividades volvieron a comenzar en 1991 por medio de un *padê*, ritual de apertura del ciclo anual de las ceremonias del candomblé.

Cada año desde entonces, este ritual se repite algunos días antes del comienzo del ciclo de ceremonias del calendario en homenaje a las otras divinidades del *terreiro*. Dedicado a *Exu*[18], este rito es preliminar y propiciatorio, de apertura al mundo de las divinidades y de "apertura de los caminos" para cada participante en sus proyectos de vida. Pero también tiene una función más implícita y vasta, comunitaria y política en el sentido amplio: la de delimitar el espacio sagrado. Si bien es muy evidente en el caso de la Vila Flaviana, su sentido puede ser más o menos generalizado a todo el mundo del candomblé, que hace de este ritual de apertura su principal común denominador.

El ritual permite repetir el trazado, aún frágil, de la frontera de lo sagrado. Concretamente la sacralización se realiza por medio de la abundante aplicación de sangre ritual *(eje),* por la *mãe-de-santo* y sus oficiantes, sobre las tres representaciones materiales de *Exu*: una en la entrada, que marca el límite entre la calle y el patio, otra frente a la sala de ceremonias, una tercera en la parte trasera de la casa. La aplicación se hace también sobre las paredes de la casa misma. A partir de este ritual de apertura y durante las ceremonias siguientes, la unidad social que se reconoce en este lugar se referirá a la casa-de-santo donde se encontrará. Es esto lo que está en juego: la referencia a la sangre ritual permite dar una dimensión sagrada al espacio y hacer existir la comunidad simbólica (llamada "pueblo-de-santo") que se reúne allí.

¿Qué nos enseña esta historia en cuanto a la relación entre una comunidad (aún frágil) y la frontera cuya ritualización, como vimos, está particularmente respaldada? La comunidad de este *terreiro* se basa hoy en día en un conjunto de factores convergentes en un momento dado (su heterogeneidad le quita además toda legitimidad al esencialismo identitario): la conversión o la adhesión individuales, la extensión de las redes urbanas y globales, la politización de las identidades religiosas, tanto o más aún que la presión familiar, la enfermedad y la aflicción que antes formaban los marcos dominantes del culto de los *orixâs*. Si bien esos marcos no desaparecieron, no forman más que una parte de sus componentes, la más íntima y escondida, mientras que los marcos sociales y simbólicos

18. Divinidad intermedia entre los humanos y los espíritus, protectora de umbrales, cruces de caminos y caminos. Volvemos a encontrar la función de *Exu* (o *Legba*) en África Occidental (en el litoral del golfo de Guinea), donde, de manera tutelar y propiciatoria, se aplica a toda la casa y a quienes la ocupan (habitantes y visitantes extranjeros), sin que ésta tenga una actividad religiosa particular.

del rito y de la comunidad del pueblo-de-santo cambiaron de naturaleza y de escala con la globalización y el desarrollo urbano[19].

Los adeptos, los amigos provenientes de otros *terreiros*, los curiosos, los jóvenes vecinos del barrio y los turistas de paso forman así una comunidad simbólica provisoria, cuya dispersión espacial es urbana, nacional, incluso y cada vez más, extra-nacional (por la frecuentación regular de adeptos estadounidenses y europeos que llegan a través de los circuitos del turismo cultural). La comunidad es abierta en el sentido en que cada uno puede frecuentar otros *terreiros*, incluso alejarse del culto para volver a él, o no. Esta fragilidad de adhesión a la comunidad traduce una forma de distanciación de parte de los participantes mismos, que implica otro tanto de ritualización: el reconocimiento del lugar como *terreiro* y como espacio referencial de una comunidad local/urbana/global se reproducirá siempre y cuando los límites y el sentido de ese lugar sean reafirmados gracias a rituales apropiados. Una y otra incertidumbres, surgidas de la relativa distancia y de la fragilidad de la adhesión, son características de los medios urbanos y más generalmente del mundo contemporáneo, más comúnmente abiertos a más alternativas culturales que en otras partes y otras épocas. Estas características refuerzan hoy en día la necesidad de esta forma elemental de la frontera, que instituye la separación de un lugar socialmente sagrado en un entorno, natural o urbano, y que debe ser recordada y repetida tanto como sea necesario.

Se trata de alguna manera de insistir sobre el trazado de un límite y así, de reafirmar simbólicamente la existencia del espacio y del lazo del espacio con la comunidad. No es la modernidad ni la postmodernidad las que son cuestionadas en la repetición ritual, sino la incertidumbre de toda frontera: incertidumbre a la vez temporal, espacial y social. Esta repetición del trazado de la frontera reafirma, si hiciera falta, su carácter artificial, siendo su inscripción social inversamente proporcional a su condición natural.

Abundan otros rituales del mismo orden, actuando sobre perímetros espaciales y sociales diferentes al que acabamos de ver y que encontramos en numerosas investigaciones etnográficas o arqueológicas. Los contextos históricos y sociológicos son diferentes y en cada oportunidad las determinaciones locales son importantes para explicar esta necesidad de repetir ritualmente la frontera como hecho social, no natural. Pero, más allá de estas

19. Ver Michel Agier, "Between affliction and politics: a case study of Bahian candomblé", *in* Hendrik Kraay (dir.), *Afro–Brazilian Culture and Politics. Bahia, 1790s-1990s*, Sharpe, New York, 1998, p. 134-157, donde se presenta en detalle el estudio de la Vila Flaviana. Entre los trabajos recientes que renuevan el enfoque de esta cuestión, a la vez local y globalmente, ver Kadya Tall, *Le Candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*, Cerf, París, 2011; y Kaly Argyriadis y Stefania Capone (dir.), *La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Hermann, París, 2012.

diferencias de contexto, se puede retener esta analogía formal que muestra la importancia de lo que podemos llamar, de manera muy general, el simbolismo de la frontera.

La construcción simbólica de la frontera

Es lo que muestra por ejemplo el rol doblemente fundador de la edificación ritual de la recorrida de la casa de los iniciados (la *tsimia*) en la sociedad baruya, estudiada en Nueva Guinea en los años 1960 y 1970 por Maurice Godelier[20]. El término *tsimia* designa la construcción en la que se desarrolla la iniciación masculina de los jóvenes del grupo. La composición de esta construcción representa de manera simbólica el "cuerpo" de toda la comunidad, cuyo centro es el *tsimié* (el mástil más alto que representa al ancestro del grupo). El edificio es obra del colectivo de los padres de los futuros iniciados: cada uno de ellos trae del bosque uno de los postes que van a constituir la pared del "cuerpo" en construcción, luego se alinea con los demás para formar un círculo que delimitará el contorno de la *tsimia*. A la señal del chaman maestro de ceremonia, todos plantan su poste delante de sí profiriendo un grito de guerra imitado luego por todas las personas que los rodean en ese momento.

Maurice Godelier observa que la casa es reconstruida cada tres o cuatro años para recibir a un nuevo grupo de iniciados masculinos; y que a cada reconstrucción el grupo ritual es formado no en función de los lazos de parentesco sino según los lazos de coresidencia y cooperación, por pueblo[21]. El comentario de esta descripción, brindado más tarde por el etnólogo, evidencia el alcance del ritual y el lazo metonímico entre las fronteras espaciales y sociales: "En definitiva; lo que los Baruya afirman y reafirman en cada iniciación es su derecho a ejercer en común una forma de soberanía sobre un territorio, sus recursos y los seres que lo habitan, un territorio cuyas fronteras son conocidas, si no reconocidas, por sus vecinos"[22].

De esta manera, el espacio sagrado es el soporte y la referencia simbólica del grupo: es lo que prueba y pone en marcha la doble fundación de la *tsimia*, simultáneamente sagrada (para los iniciados) y social (para todo el grupo baruya). En cuanto a la forma simbólica,

---

20. Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie* (2007), Flammarion, coll. «Champs», 2010. Hay traducción al español: Maurice Godelier. En el fundamento de las sociedades humanas. Lo que nos enseña la antropología. Buenos Aires, Amorrortu, 2014.
21. *Ibid*., p. 215.
22. Maurice Godelier, *Communauté, société, culture*, Éditions du CNRS, París, 2009, p. 27. Hay traducción al español: Maurice, Godelier. "Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto". Conferencia dictada en el Royal Anthropological Institute, Londres. Huxley Memorial Lecture 2008. Traducción: Carolina Ciordia. Revisión: María Inés Fernández Álvarez y María Josefina Martínez, *Cuadernos de antropología social* 32, 2010.

el lazo es metonímico entre el grupo sagrado y el grupo social, entre el espacio y la sociedad: la casa de los iniciados concentra las fuerzas y los espíritus que irradian hacia toda la sociedad baruya. De la misma forma que el *terreiro* de candomblé delimitado por la figura tutelar de *Exu* es en Bahía el espacio de referencia de una comunidad más amplia y dispersa en el espacio urbano y más allá.

La importancia de la dimensión espacial de toda frontera social es lo que queremos subrayar aquí: se explica por la necesidad del rito y por el hecho de que éste, para repetir la frontera como hecho social, inscribe siempre lo que instituye en la materia y localmente.

Una antropología de/en la frontera

Frontera de los lugares (aquí y allá), frontera del tiempo (antes y después) y frontera del mundo social de la experiencia, es decir, de todo lo que llega a existir socialmente delimitando lo propio y lo diferente en el seno de un entorno finito: son éstas las formas elementales de la frontera, pero también los marcos de su incertidumbre, de su inacabamiento en el espacio, en la duración o frente a los otros. El carácter social y construido de la frontera termina por crear una situación particular: la incertidumbre de su trazado se traduce en tiempos – de espera, de reflexión, de conflicto – y en espacio – flexible, como si la frontera fuese el lugar en donde la incertidumbre hubiera encontrado su más preciso reconocimiento. Esta incertidumbre consubstancial explica las necesarias repeticiones y reconfiguraciones asumidas por el ritual, cuyo rol fundamental no es el de fijar la frontera, sino de hacerla vivir para hacer vivir al mismo tiempo el sí mismo y el otro. De allí el interés de volver sobre esta función del ritual frente a las incertidumbres identitarias.

Delimitar, hacer existir: frontera e identidad

Las investigaciones antropológicas mostraron que los rituales se proponen inscribir las vidas individuales en una organización social; y que al hacerlo, instituyen y reproducen las formas mismas de asociación. Es este el objeto particular de los ritos de pasaje (iniciaciones masculinas y femeninas, integración en categorías de edad, celebración de casamientos o funerales), que reproducen las categorías de género, las categorías de edad o los sistemas familiares, celebrando al mismo tiempo la integración y el lugar de los individuos en su seno. Pero es también el rol de los ritos de institución (creación de nuevas formas de asociación) y de todos los que, de manera cíclica, aseguran el buen funcionamiento de las instituciones y la buena reproducción de los grupos instituidos (ritos de separación, de propiciación, de purificación, etc.), inscribiendo al mismo tiempo las trayectorias indi-

viduales en estos colectivos[23]. Este recordatorio es importante para poder situar la relación que el ritual establece entre individuo y comunidad, por un lado, comunidad y localidad, por el otro, y finalmente entre estos dos marcos integradores del individuo –el común, social y local – y la frontera que los hace existir.

Porque, en todos los casos, estos ritos sociales necesitan de un espacio cuyos recursos utilizan para realizarse, espacio que configuran según las características de la comunidad creada en ese lugar y en ese momento. He aquí algunos ejemplos breves. El espacio cerrado de danza y de ceremonia, como el *barracão* (o sala de ceremonias) mencionado más arriba, siempre necesario sin importar su forma, en la puesta en marcha de la comunidad ritual del candomblé afro-brasileño. Puede ser un espacio corriente transformado en lugar ritual con una duración limitada, durante la cual se torna el camino a recorrer por una procesión o un desfile: es el caso por ejemplo del circuito de carnaval que se realiza en Brasil, en la ciudad de Salvador de Bahía, objeto de una áspera negociación, antes y durante el desfile, entre las diferentes asociaciones carnavalescas que participan en él y tratan de ocupar la calle en función de sus propios anclajes sociales y locales en la ciudad y de sus deseos de confirmar o invertir esos anclajes ordinarios en el momento ritual; desde el anuncio oficial de que "la calle es del pueblo" ("*A rua é do povo*"), algunas arterias de la ciudad abandonan sus usos cotidianos y cobran de repente en el ritual una importancia sin comparación con la que tienen en la vida común. El espacio ritual puede ser también el suelo donde se depositan o entierran representaciones materiales de divinidades; o incluso, a una escala mayor, la selva alrededor de la cual se desarrollaron un poblado y luego una capital, como en el caso de la selva de Bè en el corazón de la ciudad de Lomé, capital de Togo: el bosque fue transformado y convertido en santuario como "selva sagrada", referencia y lugar de encuentro episódico de los descendientes de los más antiguos pueblos que llegaron a la costa y los primeros ocupantes de la ciudad, que depositan ahí y honran regularmente sus divinidades de linaje.

Utilizando el espacio como soporte, de manera general el rito social (el que integra a los individuos a la comunidad y la reproduce al mismo tiempo) en cada oportunidad da un

23. Ver Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage* (1909), Picard, París, 1981. Hay traducción al español: Arnold Van Gennep. *Los ritos de paso*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2008; Ver los desarrollos dados a estos análisis de los ritos de pasaje por Victor Turner (*Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF, París, 1990. Hay traducción al español: Turner, Victor. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura.* Madrid, Taurus, 1988.), principalmente en cuanto a la liminaridad ritual, sobre la que volveremos. El estudio de los ritos de posesión entre los z r en Etiopía por Michel Leiris (*La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Plon, París, *Cahiers de L'homme*, n° 1, 1958) demostró la importancia de los contextos, los actores y los efectos sociales y estéticos del ritual. El análisis del "dispositivo ritual" y de sus efectos restringidos (por ejemplo terapéuticos) y ampliados (contextuales e identitarios) fue desarrollado por Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, París, 1994. Hay traducción al español: Marc, Augé. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Buenos Aires, Gedisa, 1998.

sentido específico al lugar: indirectamente; lo funda estableciendo su vínculo simbólico con una entidad social o sagrada, a partir y más allá de su existencia natural o material.

El rito puede ser también directamente local y secundariamente social –en un sentido y un dispositivo ritual ampliados. Es el caso cuando se trata por ejemplo de fundar una ciudad o de inaugurar una casa, como lo hemos visto con la fundación repetida y ritual de la casa de iniciación masculina estudiada por Maurice Godelier entre los Baruya de Nueva Guinea. Es lo que encontramos también en un contexto totalmente diferente, el de la conmemoración de la fundación de Roma y de su recordatorio en uno de los rituales de la figura pre-carnavalesca de los "lupercales"[24]. Una de las acciones de esta figura consiste en una ronda desordenada de los bailarines imitando a los lobos alrededor del "surco primordial" que encarna el primer límite de la ciudad de Roma en su fundación: en ese ritual, llamado "carrera de los lupercales", el disfraz de lobo (*lupus*) es una metonimia de la selva salvaje circundante, y la carrera en redondo de los lobos confirma simbólicamente el cavado del surco primordial. Luego la carrera desenfrenada prosigue por las calles de la ciudad con una función purificadora que se asocia al período de renacimiento durante el paso del año nuevo romano[25]. Primer momento de este rito igualmente calificado como de renacimiento, la carrera de los lupercales alrededor del surco primordial puede ser considerada como un modelo de ritual de fundación de ciudad: por un lado, recuerda el gesto fundador (el trazado del surco) que, según el mito, separó la comunidad de su entorno natural e hizo existir la ciudad como espacio de la comunidad, rodeado de murallas y de puertas sin las que no habría habido ciudad como espacio delimitado. Por otra parte, la ronda de los lobos es un ritual que asusta y divierte a la vez, como lo harán luego los numerosos animales del carnaval, que están allí para recordarnos nuestra separación del mundo salvaje y la relación que nos une a él. La violencia ficticia de los lupercales que giran por el perímetro del surco primordial tiene un doble efecto: recuerda el mito de fundación de la ciudad de Roma por la separación de un sujeto (la comunidad) de aquello que lo rodea; y "autonomiza" este entorno que, al estar separado y mimetizado en el rito, se vuelve su objeto de pensamiento y de emociones (la naturaleza, atractiva o amenazante).

De lo anterior, podemos deducir la inestabilidad teóricamente fundada y, de alguna manera, universal de la frontera. Esto significa también que los procesos de su despliegue pueden ocupar espacios y tiempos aleatorios. Cuanto más permanece y se instala la incertidumbre, más se engrosa la frontera, ocupa kilómetros o ralentiza el tiempo. Nos intere-

24. Sobre esta relación entre los lupercales y la fundación de Roma, hago referencia a las investigaciones de Brice Grouet, *La Rue à Rome, miroir de la ville. Entre l'émotion et la norme*, Presses de l'université Paris Sorbonne, París, 2006.

25. Esto explicaría su carácter pre-carnavalesco (ver más adelante).

saremos pues en esta extensión del espacio y del tiempo de la frontera, extrayendo de su exploración materia para una reflexión más amplia sobre la liminaridad de las situaciones de frontera, su incertidumbre y su carácter transformador.

Borderlands, lugares inciertos: Tocqueville en Saginow

Saginaw, 1831. Es una frontera de 175 km. de largo que recorren a pie y a caballo Alexis de Tocqueville y su compañero Gustave de Beaumont. Antes de pensar el modelo de la democracia americana que había que estudiar porque era muy nueva y se estaba construyendo, Tocqueville quiso hacer la investigación "en los límites extremos de la civilización europea"[26]. La exploración debe conducirlo de Detroit, "a los límites de la civilización", hasta el pueblo de Saginaw que los estadounidenses llaman la *frontier*: es "el último punto habitado por los europeos en el noroeste del vasto archipiélago de Michigan [...], un puesto avanzado, una suerte de garita que los blancos vinieron a plantar en medio de las naciones indias" (p. 71). Pero nunca está seguro de alcanzar el otro lado, el del indio imaginado y del que cada día en el camino le dicen que está más lejos, siempre más lejos, que se alejó varios kilómetros cada año.

Lentamente, antes de llegar a la *frontier* de Saginaw, los dos exploradores recorren lo que se revela como una larga tierra de frontera [*borderland*], una selva densa escasamente poblada por emigrantes, colonos, unos pocos indios y mestizos. A partir de Flint River, guiados por dos indios, "entramos para siempre en la soledad", escribe el francés, y enseguida "tuvimos ante nosotros el espectáculo que perseguíamos desde hacía tanto tiempo: el interior de la selva virgen" (p. 55). Es allí donde Tocqueville conoce el caos inextricable de la selva –que describirá ampliamente- así como el "bosque-quemado, [...] esa singular raza de mestizos que cubre todas las fronteras de Canadá y una parte de las de Estados Unidos" (p. 65).

Las descripciones del "indio" que da Tocqueville son menos sorprendentes (porque son conformes a la imagen de los filósofos de las Luces sobre la indiferencia y el orgullo del salvaje que miraba con cierto desprecio los esfuerzos y las comodidades del europeo) que las más recientes y cándidas que da del "europeo de los límites" y de los tormentos del mestizo. Este último vive en una "cabaña rústica más cómoda que el *wigwam* (choza) del salvaje, más burda que la casa del hombre educado" (p. 74). Y, al igual que la selva donde Tocqueville lo encuentra, su espíritu es un "caos inextricable", que "forma un compuesto

26. Alexis de Tocqueville, «Souvenirs d'un voyage en Amérique», agosto de 1831 (publicación póstuma bajo el título «Quinze jours au désert», *Revue des deux mondes*, 1860); aquí me refiero a la reedición, con el título de *La Frontière*, presentada por David Meulemans, Magellan et Cie, París, 2012, p. 13.

tan inexplicable para los demás como para sí mismo" (p. 75). Un siglo y medio antes de que se elogiara la alegre singularidad del Arlequín que asimiló y sobrepasó los aprendizajes heterogéneos para convertirse en el "tercero-instruido" (según la expresión del filósofo Michel Serres)[27], el mestizo es descripto por Tocqueville como sorprendido ante el mundo nuevo que descubre y no comprende. Espontáneamente, con palabras transparentes y marcadas por el lenguaje de su época, describe el temor, la ignorancia y la incertidumbre de aquél que encuentra ante él las pruebas de la identidad ubicada en situación de frontera: "Orgulloso de su origen europeo, desprecia el desierto, y sin embargo ama la libertad salvaje que allí reina; admira la civilización, y no puede someterse completamente a su imperio. Sus gustos están en contradicción con sus ideas, sus opiniones con sus costumbres. Al no saber cómo orientarse con la luz incierta que lo ilumina, su alma se debate penosamente en las brumas de una duda universal: adopta usos opuestos, reza a dos altares, cree en el redentor del mundo y en los amuletos del juglar, y llega al fin de su carrera sin haber podido desentrañar el problema oscuro de su existencia" (p.76).

A pesar de la cantidad de información sobre el mundo que podemos oponer hoy en día a ese breve diario de viaje de 1831, es interesante leerlo: su autor está más motivado por el descubrimiento de mundos inexplorados y por las "brumas de una duda universal" que por la calificación identitaria del mestizaje como degeneración (algo que hará el escritor Arthur de Gobineau veinte años más tarde con su *Essai sur l'inégalité des races*), o, por el contrario pero siempre en el mismo registro, como mejora por referencia a una supuesta pureza racial (detestable en este caso). A todo esto, no le importa el explorador. Es el lugar frontera [*borderland*] el que constituye la verdadera intriga para él, cuyo viaje a Estados Unidos estuvo motivado por la búsqueda de la democracia y de la igualdad. Lo que hay que retener de su exploración, es la violencia, la incertidumbre y la creatividad que caracterizan el largo espacio de la frontera. Ninguna de estas nociones está ausente de su comentario final: "Es esta idea de destrucción, este pre-concepto de un cambio próximo e inevitable lo que da, según nosotros, a las soledades de la América un carácter tan original y una belleza tan sobrecogedora. Se los ve con un placer melancólico" (p. 82).

En esta reflexión adopto una definición de la frontera menos administrativa que lo que generalmente se entiende. Pero es porque la frontera nacional y policial no representa más que una parte de las situaciones de frontera: la situación de frontera más frecuente se observa en lugares, momentos o experiencias que establecen una relación con un "otro", un sujeto exterior que franquea o penetra un espacio que no le es familiar, convirtiéndose

27. Ver Michel Serres, *Le Tiers-instruit*, François Bourin éditeur, París, 1991. Volveré más adelante sobre esta figura del tercero instruido como uno de los componentes universales del extranjero.

él mismo en el no-familiar para el que está ahí. Es este acontecimiento el que crea una extranjería[28] relativa, en situación, que se repite y puede observarse en otros lugares. Puede parecer *a priori* que el tipo de fronteras representado por la selva de Saginaw en 1831 despareció desde entonces, ya que todos los espacios disponibles fueron conquistados y distribuidos. La política de los propietarios, de los conquistadores y de los colonos ha realizado una cuadricula en la casi totalidad del espacio mundial. Pero, aún hoy en día, los conflictos crean "zonas tapones" (*buffer zones*), bajo control más o menos estricto de los ejércitos de Naciones Unidas o extranjeros cuando se trata de fronteras nacionales: estas fronteras son políticas y administrativas, pero con el tiempo se convierten a veces en lugares de ocupación civil, incluso urbana. Es el caso del movimiento de los *bufferers* de Chipre, ocupantes de la zona tapón de Nicosia que reclaman la partida de las fuerzas de las Naciones Unidas y el fin de la separación de la isla y de la capital entre las partes griegas y turcas[29]. Una misma incertidumbre sobre el estatus del espacio se encuentra en otras situaciones de frontera, por ejemplo aquellas creadas por los numerosos movimientos de invasiones y de ocupaciones de tierras, en los márgenes rurales o urbanos, cuya legalización significa un reconocimiento y una inclusión en un perímetro de legalidad ampliado. En otras palabras, la frontera es a la vez la apuesta de la negociación y el lugar de la política de esos movimientos de ocupación. Esta solución, que forma parte hoy de las políticas urbanas de varios países llamados "emergentes", sobre todo de Argentina y Brasil, se revela más eficaz desde el punto de vista de la integración social, urbana y política, que la estigmatización identitaria (racial, religiosa o étnica) que se encuentra en Europa, por ejemplo en el caso de los campamentos Roms o afganos, o incluso de los barrios convertidos en ghettos.

Espacio vacío, tierra de nadie, el intersticio espacial es una frontera movediza, en negociación, un momento de conflicto tanto como un espacio de encuentro.

El tiempo intervalo: carnavales y desaceleración

Ahora hablaremos de la frontera temporal, en términos bastante similares a los ya utilizados para describir el espacio de la frontera cuando ésta puede alcanzar 175 km., es decir cuando el tiempo de frontera mismo [*¿bordertime?*] se estira y se convierte en el largo momento de una existencia liminar. Actualizar los márgenes del tiempo social permite captar sus efectos prolongados sobre ese tiempo, corriente. Permite además tener en cuenta su dimensión ritual, que demuestra allí también hasta qué punto son a la vez necesarios y frágiles.

---

28. En francés "*étrangeté*". El autor juega con el doble sentido de "extranjero" y "extraño" a la vez *N. de la T.*
29. Ver el sitio http://occupybufferzone.wordpress.com/

Si bien el tiempo, estas últimas décadas, se aceleró considerablemente, y si la velocidad de los desplazamientos de masa (vehiculares, ferroviarios o aéreos) y de las comunicaciones es uno de los componentes esenciales de la globalización, se debe admitir sin embargo que la organización del tiempo es social y no técnica (a menos que se someta lo social a los ritmos técnicos, por supuesto, pero eso es una decisión socialmente tomada). Por otra parte, la aceleración del tiempo es un modelo de la participación en la hiper-modernidad del mundo y, cuando todo se acelera, uno puede pensar que nuestra capacidad para la desaceleración se torna vital. Por cierto, la individualización de las vidas sociales lleva a cada persona a intentar hacer coincidir un calendario personal o familiar con el calendario social del que depende, pero los ajustes están calculados con mucha precisión. Las tareas impartidas, de todos los días y todas las semanas, o meses, se encadenan según secuencias sin intervalo, sin "tiempo muerto". Y cada vez menos podemos imaginar una interrupción generalizada dentro de la organización social del tiempo. Si la velocidad es uno de los problemas mayores de nuestra época, también es porque las fronteras temporales tienden a volverse cada vez más delgadas: fin de los vacíos y de la latencia. ¿Cómo detener el tiempo? Por supuesto, la respuesta existe. Se la encuentra por un lado en el lugar histórico del tiempo intervalo, en los ritmos calendarios y en su ritualización; se la encuentra por otro lado en la atención prestada, desde hace siglos, a ese tiempo intercalado, a lo que allí ocurre y se inventa.

Para encontrar la huella del nacimiento de un tiempo intervalo, hay que volver a los principios de los calendarios, antes incluso del calendario romano instaurado por Julio César en los orígenes de nuestro calendario llamado gregoriano (establecido a fines del siglo XVI por el papa Gregorio XIII), el mismo que, con escasas diferencias, es mundialmente admitido hoy en día. No entraremos en los largos meandros de la historia de las sociedades que, desde sus comienzos, tratan de dominar el tiempo –el paso de los días, de las estaciones y de los años. En general, durante mucho tiempo y en diferentes culturas (egipcia, maya, oriental, griega, romana, etc.) se trató de ajustar las cuentas de los ciclos solar (anual) y lunar (mensual). Estos ajustes dieron lugar a muchas vacilaciones[30].

De esta manera, podemos detectar la presencia más o menos general del tiempo intervalo, surgido primeramente como un momento de tránsito y un límite indefinidos entre un año que muere y otro que nace; luego cada vez más establecido por rituales que le fueron propios. Según los diferentes sistemas de calendario anual vigentes y los ajustes a los que daban lugar, había un resto de cinco, diez o doce días, situados cerca del solsticio

30. Ver la presentación sintética de Jacqueline de Bourgoing, *Le Calendrier. Maître du temps ?*, Gallimard, coll. "Découvertes Histoire", París, 2000. Ver también: Ali Magoudi, *Quand l'homme civilise le temps. Essai sur la sujétion temporelle*, La Découverte, París, 1992 (reedición 2001); Daniel Fabre, *Carnaval. La fête à l'envers*, Gallimard, coll. "Découvertes Tradition", París, 1992; Jacques Heers, *Fêtes de fous et carnavals*, Fayard, París, 1983.

de invierno, o, más rara vez, del equinoccio de primavera. Se inventó un tiempo ritual para marcar esta escansión del tiempo e incluso para ayudarlo a pasar de un ciclo de estaciones a otro: los rituales de transgresión o de inversión de las jerarquías y de purificación ayudaban a salir de un período y preparaban las regeneraciones para entrar en el siguiente. A fines del siglo XIX, el etnólogo Arnold Van Gennep encontraría en esta secuencia de pasaje el principio que aplicará en general a la situación ritual: la sucesión de las tres fases del rito, preliminar (de separación), liminar (de transformación) y post-liminar (de re-agregación). Es el momento liminar el que encarna la frontera temporal y, a través de sus desbordes catárticos, hace mover también la frontera de las identidades.

Porque el fin del ciclo anual dio lugar en todas partes a festividades más o menos repartidas de ruptura y de renovación, de fin (o muerte) y de comienzo. Este tiempo intervalo recibió un estatus aparte. Por ejemplo en el antiguo calendario anual maya (el *tun* o año de trescientos sesenta días), había "cinco días llamados vacíos o fantasmas, días de desdicha que no tenían nombre"[31]. En Roma, en diciembre, las saturnales eran "un momento de licencia general, de destrucción de las normas y así, los esclavos tomaban el lugar de los amos"[32]. Celebradas en homenaje a Saturno, amo del tiempo, eran diez días de inversión con sus máscaras, sus transgresiones de autoridad y su rey burlesco, sorteado al azar, dueño del poder y de la libertad de palabra antes de ser sacrificado en el último día. Y, en los primeros días del año, las mascaradas de ciervos, asnos y hombres disfrazados de mujeres desfilaban durante las calendas romanas (*calendae januariae)*, que marcaban el tránsito incierto, desacelerado, de un ciclo anual al otro. Más adelante, en el calendario juliano revisado por la Iglesia católica, los doce días de cultos paganos del solsticio de invierno fueron ubicados entre el día siguiente de la última jornada de las antiguas saturnales romanas (25 de diciembre) y la Epifanía (6 de enero), formando un tiempo de transición de doce días que encontramos también en Oriente y en la Europa medieval. Hasta la Edad Media, estas jornadas de ruptura anual iban a convertirse en el momento de una profusión ritual: fiesta de los locos o de los diáconos borrachos (inversión de la jerarquía clerical), fiesta de los inocentes o de los niños, fiesta del asno, celebraciones y regocijos burlescos, y mascaradas.

Todos estos rituales anuncian el tiempo del carnaval. Pero el comienzo del tiempo intercalado del carnaval es objeto de varias versiones: al día siguiente de las saturnales y en el comienzo de la fiesta de los locos (25 de diciembre) o al final de ésta (6 de enero), como ocurre aún hoy en algunos carnavales de las Antillas; o el 2 de febrero (día de María en el calendario católico, el mes de febrero era considerado antes como el mes de los muertos y de la

31. Jacqueline de Bourgoing, *Le Calendrier*, *op. cit.* p. 23.
32. *Ibid.*, p. 29.

"purificación" en el calendario romano); o finalmente, desde el siglo XI, durante los tres días (o cinco) que concluyen con el martes de carnaval en vísperas de la Cuaresma de cuarenta días que anuncia y prepara la celebración de Pascuas. Así, a fines del siglo XI, el carnaval está más o menos establecido en el calendario de la Iglesia en los días de "festín" que preceden al miércoles de ceniza, la ascesis y la abstinencia. Pero ocurre que el carnaval desborda más allá de su límite, y esto desde la Edad Media europea hasta el Brasil contemporáneo; sucede también que, separado de su inscripción cristiana medieval, es recreado con otras fechas más propicias para la fiesta callejera (en el mes de agosto en Europa) o más cercanos a su primer calendario (como el carnaval del Año Nuevo en Ciudad de Cabo en Sudáfrica).

El calendario cristiano de la Edad Media operó de alguna manera una recuperación político-religiosa del calendario juliano y de los cultos paganos que celebraban la muerte y el renacimiento de la naturaleza y de los ciclos del tiempo en el solsticio de invierno. Por esa razón, operó una recuperación/integración de los desórdenes paganos y políticos en el tiempo del carnaval. Pero la incertidumbre permanece, tanto sobre los límites del comienzo y fin de este tiempo intervalo como sobre lo que allí se desarrolla.

Su tiempo desfasado se anuncia por un estallido: chorro de agua o de harina, movimiento de riñones[33], silbato, latido potente de una percusión sincopada, "grito de carnaval", o surgimiento de un diablillo. Contra el orden ordinario que interrumpe, abre un espacio durante un tiempo en el cual se desplegarán múltiples formas de parodia, bufonería, manifestaciones poéticas o políticas liberadas de los condicionamientos del tiempo social. Se crea así un espacio-tiempo otro, fuera de lo cotidiano, que constituirá la situación en la que podrá operarse un desdoblamiento de sí, ya que es preciso situarse fuera de sí para existir bajo otra máscara diferente de aquella, social, que hace existir a la persona en su vida de todos los días. Finalmente, es allí, en el momento abierto por esta irrupción, donde la brecha y con ella el espíritu carnavalesco producirán una fuerza distinta, en doble, que podrá extenderse más allá del límite temporal del rito e irradiar de manera más prolongada las formas cotidianas y corrientes de la cultura popular. La de la Edad Media europea de la que el historiador ruso de la literatura, Mikhaïl Bakhtine, mostró que se basaba en la risa, el humor y la oposición paródica a los poderes oficiales y sus códigos culturales (la superioridad del espíritu sobre el cuerpo, especialmente)[34]. También aquella de la palabra *créole*, jubilosa y

33. Es el gesto designado en lengua bantú por la palabra *semba*, que significa literalmente "golpe de ombligo". Deportada a Brasil junto con los esclavos que lo bailaban, la palabra fue traducida en portugués como *umbigada* (antiguo nombre de ronda danzada), o conservada tal cual para convertirse luego en "samba", nombre del ritmo brasileño de carnaval.

34. Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, París, 1970. Hay traducción al español: Mikhaïl Bajhtine. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais.* Barcelona, Barral Editor, 1971.

agresiva, una "palabra que carnavaliza al mundo y verbaliza su caos" como escribe Christine Ramat en una reflexión sobre las escrituras literarias y poéticas del Caribe[35]. Finalmente, la de la oposición racial y de la reinvención de África en los carnavales brasileños, colombianos y caribeños de estas últimas décadas, último avatar de la invención carnavalesca en ruptura con el mundo de las dominaciones corrientes y capaz de transformarlo.

Debido a sus desbordes en el tiempo y fuera del rito, el carnaval fue considerado de entrada como un problema por las autoridades públicas, y fue objeto de un constante disciplinamiento. Ya que propicia el desorden e invita a la ruptura con lo cotidiano, invita a los juegos siempre arriesgados de la inversión, del exceso o de la burla. Si bien se habla a menudo de catarsis a propósito del carnaval, la historia antigua o reciente muestra que es también un tiempo de sedición, que ve la parodia ritual bascular fuera de su calendario y en una verdadera dislocación del orden… Recordemos por ejemplo los levantamientos carnavalescos en Trinidad de 1881 y 1884, los disturbios de las "Cannes brûlées" (*Canboulay Riots)*, que vieron sangrientos enfrentamientos entre los carnavaleros bastoneros (que conmemoraban la abolición de la esclavitud de 1838) y los policías[36]. En Guadalupe, son los grupos de percusión llamados "grupos de cueros" quienes relanzaron en los años 1970 ese espíritu carnavalesco asociado a la ruptura y a la sedición. Inspirados en los tambores *gwo-ka* de la época colonial, ocuparon cada vez más espacio, a imagen de Akiyo y de lo que generalmente se llama el *Mouvman Kiltirel Gwadloup*. Con las percusiones, la danza rápida imita la marcha de la lucha contra la opresión y escande la llegada del grupo a la calle del carnaval. De este desborde del ritual y de su carácter contestatario, por ejemplo con los "arranques[37] de movilización", viene el rol mayor representado por los grupos carnavalescos en la formación del movimiento cultural, uno de los componentes de la revuelta social conducida en 2009 por el *Lannyaj Kont Profitasyon* (LKP)[38].

Es un momento en que el tiempo se interrumpe, un momento que detiene el calendario: lo identifica con el tiempo ritual en general. Sin embargo, no se está fuera del mundo, sino por el contrario, bien presente-en-el-mundo, en lo concreto, en lo físico y lo carnal, hasta en lo grotesco que caricaturiza la presencia del cuerpo frente a las fuerzas dominantes (políticas, clericales u otras), que lo tornan obsceno. Es un tiempo intervalo a la vez ritual (que puede durar varios días seguidos) y político, en el sentido en que lo cotidiano

35. Christine Ramat, «Les langues de carnaval dans les écritures des Caraïbes. Le bel envers de la littérature», *en* Biringanine Ndagano (dir.), *Penser le carnaval. Variations, discours et représentations*, Karthala, París, 2010, p.196.
36. Florabelle Spielman, «Le carnaval de Trinidad. Jeux de masques et mascarades», *en* Christine Falgayrette-Levreau (dir.) *Mascarades et carnavals* (conseil scientifique de Michel Agier), Dapper, París, 2011, p. 227-255.
37. *N. de la T.*: *«déboulés»* en el original.
38. Ver Christian Cécile, « Mas et rites de Guadeloupe. Un carnaval contestataire », *en* Christine Falgayrette-Levreau (dir.), *Mascarades et carnavals*, *op. cit*. p. 157-177. *Déboulé* y *vidé* designan en las Antillas el carnaval en general.

se refleja en él. Un tiempo pues de desaceleración, de reflexión; de innovación cultural y de acción, que se infiltró en un tiempo muerto intercalado. El gran negocio del carnaval en muchas ciudades del mundo, con sus recuperaciones comerciales o sus usos políticos, no debe hacernos olvidar este elemento primero y siempre esencial, aunque esté oculto por otras funciones más recientes: el tiempo ritual que encarna ayuda al paso del tiempo, paso individual (las edades de la vida) y paso social (las estaciones antes, la integración política o urbana hoy en día).

El carnaval y las fiestas que lo precedieron, como las que se inspiran en él, forman un momento-frontera entre un antes (del que es posible deshacerse purificándose) y un después (en el que uno se re-agrega). El carnaval es una frontera en sí misma marcada por dos bordes, los de su comienzo y de su fin. El interés del estudio de los rituales reside en el hecho de situarse en el corazón de ese momento liminar. Todo lo que allí ocurre nos recuerda que ningún pasaje es fácil de vivir. Es por eso que se inventaron los ritos llamados "de pasaje".

Todo aquello de lo que la frontera es el lugar

Para cerrar momentáneamente esta reflexión, resumiré las principales propuestas desarrolladas en este capítulo. Primero, el establecimiento de las fronteras sociales y espaciales es un acto profundamente humano, cuya institución ritual es tanto más necesaria cuanto que es no natural, inscripta en temporalidades sociales relativas. En segundo lugar, la inconclusión y la inestabilidad de los procesos sociales están presentes en el principio del establecimiento de las fronteras como en su transformación, su inestabilidad y su inconclusión. En tercer lugar, por más sorprendente que pueda parecer, cuando se piensa en la actualidad de estas últimas décadas –con sus clivajes entre identidad nacional e inmigración, con sus controles reforzados en las fronteras nacionales y la mediatización de las expulsiones de extranjeros, o con sus oposiciones fabricadas entre purezas ancestrales de los autóctonos y alteraciones culturales de los "alógenos"-, la frontera es contraria a la idea de autoctonía. Se opone a ésta en cuanto al fondo si entendemos por autoctonía un estado dado por naturaleza. Y la contradice de hecho si entendemos que sus límites serían heredados e inamovibles. Las fronteras son socialmente construidas y movedizas. Volveremos sobre estos temas, abordando más directamente la crítica del paradigma identitario.

Las fronteras y la crítica de la identidad

En efecto, a diferencia de todas las creencias identitarias, antiguas o actuales, en la autoctonía de los humanos como principio o modelo universal de la identidad y como

marco natural de la existencia, constatamos que todo emplazamiento fue precedido y será seguido por un desplazamiento. La historia de las identidades, la de la humanidad entera, es una sucesión de migraciones, de casualidades y de acomodamientos. Y, al final, una puesta en relación siempre arbitraria de un ser en movimiento y de un lugar indefinido "sobre la superficie de la Tierra", al término de un encuentro al que sólo *a posteriori* puede dársele aires de evidencia y de verdad primera.

De hecho, ningún humano fue jamás "autoctoniano"[39] y todas las fronteras siempre fueron inestables. Todas las historias de poblamiento que estudian los etnólogos lo demuestran: el primer llegado, "ya ahí" cuando otros llegarán, se transforma en un "siempre ahí" a partir de un punto de vista relativo y estratégico frente a los siguientes, y esto al precio de una operación que fija y esencializa al ser en movimiento, una operación que llamaríamos hoy "imagen congelada" y que fija la identidad del espacio (el "territorio") de manera arbitraria.

Ningún humano "salió realmente de la tierra" (significación más o menos literal de la "autoctonía") y el desplazamiento de los humanos (en bandas, en familias o aisladamente) por la superficie de la Tierra forma parte de la historia de la humanidad desde sus inicios. Comprendemos así que la producción del lugar propio es un acontecimiento universal en tanto que es no natural: debe repetirse y, a lo largo de esas repeticiones, el lugar mismo se transforma sin cesar en el tiempo y en el espacio para existir. La estrecha relación entre las dos instituciones rituales de la comunidad y de la localidad que traté de describir e ilustrar antes, confirma el lazo que una y otra mantienen con la movilidad humana desde los primeros tiempos de la humanidad.

La invención de los mitos de origen participa en la puesta en ficción identitaria de esta anterioridad relativa. Incluso ellos no están fijos en el tiempo, pueden conocer varias versiones según el momento o el lugar en que son enunciados, según la persona que los enuncia o según las estrategias y los conflictos que los motivan. Podemos preguntarnos si todo mito de origen no es siempre identitario en el momento en que es creado y enunciado, y entonces, si no es siempre una "mito-ideología"[40], pero también y complementariamente, si esto no constituye el principio mismo de la acumulación heteróclita que forma la memoria y la cultura de los lugares en general, trabajados sin pausa por las asignaciones identitarias y su crítica.

---

39. El neologismo «autochtonien» y que aquí hemos traducido como "autoctoniano" fue propuesto por Marcel Detienne para dar cuenta, en negativo, del hecho de que ninguna persona pertenece a un lugar autóctono *en tanto tal,* en el sentido que nadie es "originalmente" de ningún lado. *N. del E.* Cf. Marcel Detienne, *Comment être autochtone? Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, coll. «Librairie du xxie siècle», París, 2003.

40. Marcel Detienne, *Comment être autochtone? Du pur Athénien au Français raciné*, Seuil, coll. «Librairie du xxie siècle», París, 2003, p. 146. Hay traducción al español: Marcel Detienne. *¿Cómo ser autóctono? Del puro ateniense al francés de raigambre.* México: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Situaciones de frontera y liminaridad

Situando la mirada en las fronteras –tanto aquellas de lo sensible o de lo que llega a existir socialmente para los otros y para sí mismo, como las fronteras ampliadas del espacio, o aún aquellas del tiempo-, quise hacer emerger un objeto de investigación y de reflexión relativo a todo aquello de lo que la frontera es el lugar. La amplitud espacial, el espesor social o la larga duración de la frontera permiten inventariar algunas de sus características, que encontraremos más adelante. Para ser precisos, evitar las metáforas vacías y designar hechos observables, podemos hacer la lista (o apenas comenzarla…) de lo que caracteriza a las situaciones de frontera. He aquí un primer intento.

En los espacios de frontera, vimos los conflictos, las colonizaciones en curso, las formas materiales híbridas (casas, ciudades) e incluso el "inextricable caos", para utilizar una imagen de Tocqueville que significa a la vez descubrimiento y deforestación del espacio encontrado. Este último aspecto corresponde también a la dimensión social de la frontera y al sentimiento individual del choque que nace en el defasaje entre los referentes culturales de las primeras socializaciones y los nuevos anclajes locales descubiertos en el desplazamiento. En este plano, el de la experiencia social, los miedos, los malentendidos, los interrogantes sobre sí mismo, son aspectos del descubrimiento del otro y de la extranjería relativa antes de comprender la situación. Finalmente, desde el punto de vista de la frontera del tiempo, vimos que el intervalo entre un antes y un después es un momento de desorden, pero también de purificación; regeneración y creación cultural. Considerado como un tiempo muerto, eventualmente prescindible en la concepción hiper-moderna del tiempo sometido a la velocidad, es un lugar de catarsis, de libertad relativa asociada al estado intersticial, también un momento de posible desdoblamiento de sí donde se inventan nuevas máscaras y, finalmente, de posible transformación del contexto, incluso de sedición.

Terreno baldío que interrumpe la continuidad espacial, incertidumbre flotando en la experiencia primera de un encuentro, tiempo intervalo que se estira en el pasaje entre dos períodos o dos estados, la situación de frontera conserva siempre un carácter excepcional, que es el principio mismo del límite espacial, por más fino y breve que sea, cuando se convierte en un lugar fuera de todos los lugares, un "fuera de lugar". Ampliaremos el sentido de esta excepción interesándonos en su carácter liminar[41]. Designando

41. El término "liminar", utilizado en francés por Arnold Van Gennep (*Les Rites de passage*, *op. cit.*), fue traducido por los autores de lengua inglesa como *liminal*, y es este término el que regresó hacia el francés con una connotación psicológica que no corresponde sino parcialmente a mi intención. Es por esto que conservaré a menudo el término "liminar", que permite restituir la dinámica del rito en general y otorgarle así una acepción descriptiva más amplia, reservando "liminal" para dar cuenta del sentimiento y el malestar que a veces van asociados a él.

literalmente el umbral (*limen*) y el intersticio, la liminaridad define la frontera en su aspecto ritual, marca el pasaje de un umbral y la entrada a una ley diferente para cada actor que se encuentra allí y que adopta nuevas identidades. Es el sentido original del término, pero podemos sentirlo cuando, en el instante en que llegamos al lugar mismo de la frontera, nos convertimos en extranjeros e incluso momentáneamente -pero a veces durante más tiempo- sin estatus.

Esta liminaridad también es social, se refiere a todo lo que generalmente llamamos "márgenes" y que podemos situar más precisamente en el estado de incertidumbre acerca del hecho de existir socialmente y de ser reconocido por los otros, una condición liminar pues, que no tiene el estatus de una categoría social pero puede a veces corresponder a lo que designamos como "liminal", es decir un estado apenas perceptible, apenas audible y sin voz. Es circulando en los campos (de refugiados, de desplazados internos, de migrantes clandestinos), que he aprehendido más directamente esta liminaridad *social*, que luego me pareció posible extender a todos los espacios "fuera de lugar". Su temporalidad suspendida, su lugar intersticial (fuera de todos los lugares, pero sin embargo bien reales y localizables) producen la experiencia de una separación con el mundo social oficial. En esta brecha, se instalan una latencia, una espera y una vida en las que las personas parecen no hacer otra cosa que "estirar el tiempo" (*pushing time*), como dicen algunos refugiados.

Finalmente, la liminaridad de las situaciones de frontera es política, en el sentido en que se trata de un momento de excepción y cuya excepción se estira en el tiempo. Puede ser impuesta por un poder que decreta el mantenimiento por "bando", es decir en los límites de la ley común, de una persona (un "indocumentado") de un lugar (una "zona de espera") o de un período (un estado de emergencia o un estado de excepción). Pero, a la inversa, incluso contra ese mismo decreto de excepción, la excepción también puede ser creada o aprovechada como un momento y un espacio extraordinario de emancipación y de soberanía política de los sujetos contra su asignación identitaria y local.

De esta manera, tratar de comprender todo aquello de lo que la frontera es el lugar nos lleva a reconocer su espesor y a identificar, en todas sus ocurrencias, la presencia y el alcance de una liminaridad –a la vez intersticio, excepción e incertidumbre- que es sin dudas, más allá de las especificaciones administrativas y nacionales a las que en general se la asocia, la característica más universal de la frontera.

Capítulo 2

El mundo como *problema*

La violencia desarrollada por los Estados contra los migrantes provenientes de África, América Latina, Asia o Oriente Próximo, participa del mito de una seguridad por medio de la instauración de una insularidad artificial, de un encierro sobre sí. Este mito identitario es una ideología mortífera. Según los datos de la plataforma asociativa Migreurop en 2012, "el cierre de las vías de acceso legales al territorio europeo estuvo acompañado por la implementación de medidas represivas que impiden a los migrantes y refugiados el acceso al suelo europeo. Entre enero 1993 y marzo 2012, más de 16.000 personas murieron en las fronteras de la UE"[42]. Estimación baja, de hecho, ya que no contabiliza más que los cuerpos efectivamente encontrados en el desierto o en las playas, y los cálculos de los sobrevivientes. Excepcionalmente los cuerpos fueron recogidos como lo fueron después del naufragio de octubre de 2013 a lo largo de Lampedusa. Aparece entonces la emoción causada por el cara a cara con el rostro y el cuerpo de cada una y cada uno de los náufragos, que, aún sin palabras, obligan a reconocer los sujetos que están detrás de las etiquetas administrativas o mediáticas que se les atribuyen ("clandestinos", "ilegales"). Muertos y reconocidos como sujetos; víctimas y héroes. Es la escena de una guerra que se desarrolla en las fronteras norte-sur desde el fin de la Guerra Fría.

---

42. http://www.migreurop.org/article2302.html. Ver Migreurop (2012), Atlas des migrants en Europe. Géographie critique des politiques migratoires, París, Armand Collin.

Guerra en las fronteras

Lampedusa, 3 de octubre de 2013; 366 muertos, un centenar de rescatados, ese es el balance del naufragio en el Mediterráneo de una embarcación en la que habían jugado su suerte 504 migrantes de África del este, somalíes y eritreos principalmente, a cambio de un elevado costo pagado a un traficante. El Papa se indigna, la alcaldesa de Lampedusa en lágrimas dice que esta tragedia se debe traducir en imágenes, si no, se pretenderá que no existió, y el gobierno italiano da la medida del drama al anunciar una jornada de duelo nacional. El año siguiente, a algunos días de la conmemoración del acontecimiento, otro naufragio en el Mediterráneo, esta vez en las costas de la isla de Malta, provocaba la muerte de por lo menos 500 personas. La Organización Internacional de las Migraciones (OIM) anunciaba entonces que 3.000 inmigrantes habían muerto en el Mediterráneo entre enero y septiembre de 2014. Pero la organización daba cuenta así de una violencia en las fronteras mucho más extensa: según los datos retrospectivos recogidos por la OIM, 40.000 personas habrían muerto entre 2000 y 2014 en el mundo, atravesando fronteras marítimas o terrestres, de los cuales 22.000 habían muerto tratando de alcanzar Europa y 6.000 en la frontera entre México y los Estados Unidos[43].

Esos cuerpos sin nombre deben ser encontrados; se debe subir los cadáveres a la superficie "para enviarlos a sus familias", pidieron los rescatistas de Lampedusa en 2013 porque ellos, los más cercanos a la verdad de esos cuerpos, sabían que cada uno, hombre o mujer, joven o niño, es único y que nadie es reductible a la asignación identitaria por la que se lo designa. Ni "inmigrados" ya que no llegaron, ni "refugiados" puesto que no pudieron hacer el pedido de asilo, ni siquiera "clandestinos" porque el derecho no estatuyó su condición, son *muertos en migración*, durante el desplazamiento. Ahora bien, esta movilidad, aunque preconizada y valorada como la marca de un mundo global moderno y fluido cuando hablamos de "nuestras" vidas, es el objetivo de los policías y los gobiernos nacionales cuando hablamos de las vidas de los "otros". Y sigue siendo la movilidad la cuestión central, asociada a la de la igualdad –la igualdad en la movilidad —, cuando nos interrogamos sobre la forma de un mundo común, compartido por todos, a escala planetaria.

Hay una tenacidad y fragilidad en la marcha hacia adelante del inmigrante que se parecen a las de "El hombre que camina" esculpido por Giacometti. Se sustrae al suelo de la identidad y se lanza hacia el mundo y los otros, hacia la página en blanco que se inicia justo después del paso de la frontera del país o del lugar del que se viene hacia los "márgenes perdidos en la noche de los tiempos"[44], y hacia lo desconocido que un día deberá lograr que se torne familiar.

43. Tara Brian y Frank Laczko (eds.), *Fatal Journeys. Tracking Lives Lost during Migration*, Genève, International Organization for Migrations (IOM), 2014.
44. Atiq Rahimi, « La neuvième nuit », *op. cit.*

La mera existencia de las mujeres y de los hombres en desplazamiento, en migración, mientras que no están aún ni aquí ni allá, ni han llegado, ni manifiestamente partido ya que no pueden dar la señal de ese "otra parte" a quienes han dejado... su existencia misma es su política. Una política de la vida contra las políticas de la indiferencia. Simboliza la alteridad y la movilidad con insistencia, incluso con obstinación, frente a un mundo que los ve como un problema, y que, de esta forma, se ve a sí mismo.

¿El mundo es un problema? Realidad cosmopolita y *realpolitik*

En el capítulo anterior vimos que la frontera es aquello que hace y marca la fundación de un grupo en su entorno social, de un lugar en un espacio natural o habitado, y de un relato de sí en la historia. La frontera establece una relación entre dos entidades a las que distingue tanto como separa, y es así como permite y renueva la existencia social de los seres, de los lugares, de las comunidades. Esta evidencia nos parece simplemente menos evidente hoy en día, incluso anacrónica, en la medida en que la globalización – ya sea económica, política o cultural – impuso dos evidencias contrarias y aparentemente inversas: la de la trans-localidad generalizada –en la que la transnacionalidad no es más que uno de sus aspectos-; y la de la multiplicación de los muros, y de manera más general, la del endurecimiento y la de la violencia de las fronteras. Si la primera evidencia (la trans-localidad) parece hacer desaparecer la frontera, la segunda (la violencia) la aplasta bajo los muros. El fenómeno es complejo y es por eso que merece una reflexión profunda tanto sobre el *problema* del mundo – ¿por qué el mundo es un problema? – como sobre las violencias de las que la frontera hoy en día constituye el escenario y del que los naufragios en el mar Mediterráneo son, en estos últimos años, las manifestaciones más insoportables.

Se habla generalmente de "cierre de las fronteras" pensando en las jurisdicciones reforzadas, en las prácticas policiales y en las propagandas xenófobas que se desarrollaron en los países más poderosos (el primer mundo, con Europa y Estados Unidos a la cabeza) hacia los extranjeros provenientes de los países del sur, cualquiera sea su estatus (migrante, refugiado, clandestino, etc.). De hecho, se trata de una reacción, más general y difusa, a la mayor posibilidad de intercambios y de circulaciones a escala planetaria, y a la sensación de que las fronteras son tan fácilmente franqueables para los hombres como lo son para las mercaderías, los capitales y las imágenes. La frontera, su significación y sus usos son pues objeto de un conflicto.

Dos formas prosperaron particularmente como reacción a la apertura mundial, en las dos últimas décadas. El muro: se encontrarán en la guerra de los muros contra los migrantes, o contra el "otro" en general, huellas de lo que define la frontera y también se en-

contrará aquello que la niega. Y la ampliación de la frontera: desde el punto de vista espacial, temporal, social, las fronteras son más extensas, uno se estaciona allí más tiempo, en una incertidumbre o un desconocimiento de las reglas sociales que son mayores que antes; la incertidumbre tiende a convertirse en el contexto, cuando no en la regla, de una vida en la frontera. Sin embargo, como acabamos de verlo, el espesor de la frontera (en el tiempo y en el espacio) no es un hecho absolutamente nuevo. La coexistencia de estos diferentes aspectos a veces contradictorios (muros y encierros con longitud y espesor de las situaciones de frontera, violencias con encuentros) hace necesaria una contextualización a la escala más común, la del planeta, y un descifrado de los diferentes problemas de frontera.

Globalización económica y debilitamiento de los Estados-nación

Con el final del conflicto Oriente-Occidente y la apertura de los mercados y de los territorios, en los años 1980 y 1990 se extendió el sentimiento de que podíamos y debíamos compartir un mundo único, cuya última frontera insuperable era el límite natural del planeta Tierra. El descubrimiento de la unicidad ecológica de la Tierra pareció poder ser traducido en una unicidad política y sociológica, posibilitada además por el fin de la Guerra Fría. A partir de la cuestión del planeta como unidad, se formaron concepciones más o menos entusiastas, utópicas, felices o temerosas. Se percibió al planeta como un conjunto finito (se podía abarcar toda su composición, ningún pueblo o lugar estaba excluido de él), una superficie redonda (no podíamos escapar unos de otros) y un mundo potencialmente común (un pensamiento, incluso una política del mundo era posible y se tornaba realista, ya que había encontrado su realidad).

Es así como tuvo lugar un profundo redescubrimiento del mundo. En efecto, si se considera el giro más amplio, que cubrió los años 1960-1990 –desde las descolonizaciones hasta la caída del muro de Berlín, con el desarrollo de los medios técnicos y económicos de transporte y de comunicación de masas y, en general, de los medios de movilidad humana -, se observa cómo fue posible una lectura actualizada del pensamiento de las Luces. La Tierra tomó una dimensión humana, se convirtió en la forma material del universalismo, su realidad más fiel y contemporánea. El principio kantiano del "derecho cosmopolita" como "derecho natural de visita" y como derecho de circulación de los hombres a escala planetaria tomó el sentido de una realidad accesible prácticamente desde cualquier punto del planeta. Desplazarse, compartir un mismo mundo, se tornó técnicamente realizable. Faltaría hacerlo aplicable entre los hombres "en virtud del derecho de la común posesión de la superficie de la Tierra, sobre la cual, dado que es esférica, no pueden dispersarse al infinito, sino que deben finalmente soportarse mutuamente, los unos al lado de los otros y en el que nadie

tiene en su origen más derecho que otro a ocupar tal o cual lugar", según la célebre fórmula del filósofo de las Luces Immanuel Kant[45].

Retomado muchas veces en estos últimos años para fundar una nueva teoría de la hospitalidad "sin condición" (entendida en el sentido de universal y principista, a pesar de sus condiciones concretas de puesta en marcha), este principio permitió elaborar una alternativa cosmo-política para vivir y pensar el planeta como un mundo común[46]. "La fuerza de esta conceptualización, escribe la filósofa Antonia Birnbaum al comentar la obra de Kant, reside en que desactiva la pesadilla de un Estado totalitario y de la abolición de las fronteras, y que afirma la circulación de todos como hospitalidad universal. Todo esto mediante un único y mismo gesto, sin adjuntarle ningún tipo de condición de intercambio reciproco, económico, de integración identitaria u origen nacional. Al mismo tiempo, con elegancia y simplicidad, todo el complejo aparataje del derecho internacional se torna sinónimo de un concepto proveniente de una esfera totalmente diferente, la de la hospitalidad. Lo que es universal es la hospitalidad, y nada más que la hospitalidad. Todo el resto no es más que particularidad, y por lo tanto está teñido de arbitrariedad. Los Estados que no están en guerra no pueden cerrar sus fronteras, la permeabilidad de las fronteras es criterio de paz"[47].

Este punto de vista, poco presente en los medios políticos nacionales e internacionales, generalmente es considerado por estos últimos como humanista pero irrealista, mientras que una "política basada en la realidad" (*realpolitik*) forzosamente debería prevalecer. El antropólogo, por su parte, oscilando siempre entre su búsqueda de lo que es universal a todos los humanos y su base etnográfica que consiste en no emitir sino aquellas ideas ancladas en su terreno de investigación, tiene la seguridad, por su oficio, de no producir más que lo que algunos sociólogos llamaron la *grounded theory*, la "teoría anclada en el terreno"; de esta manera, tiene la tentación de no dejarse impresionar por los discursos de autoridad y de ir a batirse con los partidarios de una política llamada de la "realidad".

Porque ¿cuál es la "realidad"? Varios análisis sociológicos y económicos, desarrollados desde los años 1990, muestran que el mundo, en tanto que contexto común, existe

---

45. Emmanuel Kant, *Vers la paix universelle* (1795), Flammarion, París, 1991, p. 94. Hay traducción al español: Emmanuel Kant. *La Paz Perpetua*. Madrid, Calpe, 1919.

46. Varios filósofos contemporáneos retomaron y desarrollaron ampliamente esta temática. Después de René Scherer (*Zeus hospitalier. Éloge de l'hospitalité*, La Table ronde, París, 1993) y Jacques Derrida, (*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Galilée, París, 1997. Hay traducción al español: Jacques Derrida. *Cosmopolitas de todos los países, ¡Un esfuerzo más!*, Madrid, Cuatro Ediciones, 1996), ver principalmente los trabajos de Étienne Tassin (*Un monde commun. Pour une cosmopolitique des conflits*, Seuil, París, 2003), de Étienne Balibar («Cosmopolitisme et internationalisme: deux modèles, deux héritages», *en* Francisco Naishat (dir.), *Philosophie politique et horizon cosmopolitique*, Unesco, París, 2006), de Guillaume Leblanc (*Dedans, dehors. La condition d'étranger*, Seuil, París, 2010) o de Kwame Appiah (*Pour un nouveau cosmopolitisme*, Odile Jacob, París, 2008).

47. Antonia Birnbaum, «Ville, cité, site. Déplacement de l'hospitalité», *Dé(s)générations*, n° 13, 2011, p. 48.

en gran cantidad de actividades económicas, financieras, comunicacionales, mediáticas e incluso, aunque en menor medida, políticas. Los Estados ya cedieron una parte importante de su soberanía sobre funciones económicas, industriales o políticas, o vieron, sin querer o poder hacer nada, cómo ciertos sectores del trabajo o las finanzas salían de sus esferas de influencia y control. Según la socióloga holando-americana Saskia Sassen, la globalización económica tomó la forma de una "desnacionalización" parcial de la economía en el seno mismo y con el impulso y el control de los Estados-nación[48]. Esto da lugar a todo un mundo social de la economía global que se piensa como global. Sociológicamente, es una minoría supranacional[49]. Teóricamente, esto significa que sólo el capital es absolutamente global: circula y sus líderes piensan a esa escala, sin depender de las soberanías nacionales, y no tiene ningún interés en los problemas de fronteras, de identidad nacional o de minorías.

Hay Estados, empresas o grupos nacionales que recuperan una parte de esta economía cuya tendencia es globalmente a la desnacionalización. Pero esta recuperación parcial es sobre todo, el objeto de estrategias políticas reafirmadas en período electoral y luego olvidadas bastante rápido, o demasiado difíciles de poner en práctica, lo que tendería a confirmar una tensión, ya mencionada en los trabajos de Saskia Sassen y Wendy Brown: por un lado, una tendencia patética a la afirmación nacional en la esfera política, incluso en el repliegue nacionalista; por el otro, una tendencia pesada y eficaz hacia la desnacionalización como rasgo dominante del campo económico, de las actividades de trabajo, del intercambio y de las comunicaciones. En este hiato permanente, fuente de conflictos, las soberanías nacionales se dirigen hacia los eslabones considerados como más débiles de la estructura social, ya sea la cultura o la retórica identitaria. Finalmente, se trasladan a la parte humana, otro eslabón débil de la globalización, invirtiendo tiempo, mucho dinero y mucho sentido en el control de los flujos migratorios[50].

Paisajes, rutas y redes: la forma del mundo

¿Estas actividades y redes desnacionalizadas forman nuevos mundos y nuevas fronteras? La pregunta es compleja y, si se quiere evitar las metáforas apologéticas o angustiantes,

---

48. Saskia Sassen, *La Globalisation. Une sociologie*, Gallimard, París, 2009. Hay traducción al español: Saskia Sassen. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires, Katz Editores, 2007.
49. Jean-François Bayart elabora una estratificación social a escala mundial donde emerge el mundo global de los expertos (*Le Gouvernement du monde*, Fayard, París, 2004), y Georges Com (*Le Nouveau Gouvernement du monde. Idéologies, structures et contre-pouvoirs*, La Découverte, París, 2010. Hay traducción al español: Georges Com. *Nuevo gobierno del mundo.* Madrid, Península, 2012) analiza la nueva élite de burócratas que administra el mundo.
50. Ver Claire Rodier, *Xénophobie business. A quoi servent les contrôles migratoires?*, La Découverte, París, 2012. Hay traducción al español: Claire Rodier. *El negocio de la xenofobia.* Madrid, Clave Intelectual, 2013.

requiere de respuestas matizadas. En un intento innovador que pretende poner el acento sobre los flujos "nómades" globales, el antropólogo Arjun Appadurai trazó sistemáticamente el "paisaje" de una globalización supranacional[51]. El autor parte de metáforas paisajísticas, los "-s*capes*" que define, en referencia al paisaje propiamente dicho (*landscape*), a la vez como marcos de las prácticas y horizontes de las subjetividades. Según esta descripción, la gente, las máquinas, el dinero, las imágenes y las ideas se ponen en movimiento y en perspectiva en el seno de paisajes globales, en relación más o menos armoniosa unos con otros. En lo que él llama el *ethnoscape*, los individuos están en movimiento: turistas, migrantes, refugiados, exiliados, trabajadores expatriados y otros grupos e individuos móviles trascienden y afectan negativamente el poder de las naciones. A través del *technoscape*, son las empresas y sus tecnologías las que se exportan y se deslocalizan a gran velocidad en un mundo supranacional. Los *financescapes* representan el flujo del capital mundial y de los mercados de cambio, igualmente dotados de una gran rapidez de circulación y de decisión supranacionales. A estos tres "paisajes" que constituyen la base material de las interacciones globales, Appadurai asocia dos "paisajes de imágenes": los *mediascapes* (circulación de las imágenes televisivas, cinematográficas y ahora, por supuesto, virtuales, *vía* las redes de Internet) y, finalmente, los *ideoscapes* (los flujos de ideas, de discursos de propaganda y de conceptos).

Para comprender cómo se formó la teoría de esos cinco paisajes globales (individuos, máquinas, dinero, imágenes e ideas), conviene volver al fundamento del argumento de Appadurai: su antropología de la globalización cultural nace de la consciencia de una crisis de la localidad. Se interroga entonces de manera reflexiva sobre las formas rituales de "producción de la localidad", retomando la literatura antropológica sobre las fundaciones sociales y locales. Pero lo que lo lleva hacia los "paisajes globales" es ante todo la constatación amarga y desencantada de la disyunción creciente entre, por un lado, una producción cada vez más global de los marcos de existencia y de la proyección del sí hacia los otros – cosa que describe con los *-scapes*, pero también de manera más vaga con nebulosas de contactos que llama "vecindades", y que son contextos relacionales más o menos virtuales y flexibles- y, por otro lado, el refuerzo de las retóricas localistas, incluso nacionalistas. Esta tensión lo conduce a desanclar su idea, en cierta forma a desmaterializarla, sin duda por el temor de recaer en lo que él llama el "imaginario territorial"[52], que acecha al Estado-nación tanto como a la etnología clásica.

Es allí donde se encuentran la falla y la ineficacia del razonamiento a pesar de la legibilidad aparente de los cinco paisajes globales. Puesto que, al final, el parangón y la forma

51 Arjun Appadurai, *Modernity at Large*, *op. cit.*
52. *Ibid*., p. 274.

que imitan todos esos "*-scapes*" desaparecieron: en ese inventario no hay global "landscape" propiamente dicho, no hay "paisaje" global en el sentido preciso y empírico del término paisaje. Esto plantea la pregunta del modelado metafórico de los conceptos cuando la metáfora es llevada al exceso, hasta la desaparición de la realidad de referencia… Y esto introduce el verdadero desafío que representa incorporar las nuevas escalas mundiales para la antropología cuando su reflexión apunta a ser aún etnográfica, anclada en el aquí y ahora. Es este anclaje de lo global el que conviene captar, volviendo a la cuestión del trazado de las fronteras.

En efecto, podemos muy bien animarnos por la inestabilidad de las fronteras, por sus desplazamientos (entre los marcos locales, nacionales y mundiales) o por su renegociación constante, ya que es lo que vuelve a poner en juego cada vez la relación con los otros, posibilita nuevamente el doble reconocimiento, de sí y de los otros, en contextos cambiantes. En una palabra, es lo que participa de la dinámica social en general. Aunque uno se conmueva y a pesar de los dramas y las dramatizaciones actuales de la violencia en las fronteras, esa dimensión está bien presente en la misma realidad. Tiene que ver con todas esas relaciones sociales que eligen, hoy en día con gran curiosidad y a veces algunas aprehensiones, lo que se podría llamar la vía o la ruta mundial, gracias a la apertura de los medios de transporte, terrestres y aéreos –por ejemplo gracias a los viajes rápidos (los del turismo o de las misiones humanitarias) y a los descubrimientos insólitos que permiten y que nutren a veces, cuando tienen lugar cambios bruscos de contexto, experiencias personales de la percepción de la diversidad y, en general, de la desigualdad del mundo.

Las rutas mundiales también se desarrollan gracias al rendimiento técnico de la comunicación por Internet. Esta permite sentirse en el mundo gracias a la conexión personal a redes multi-localizadas. Por lo tanto, son las redes técnicas (la fibra óptica o los satélites) y las comunicaciones que las recorren las que forman nuevas redes sociales; algunas de ellas se convierten en nuevos mundos sociales que trazan delgadas fronteras gracias a códigos de acceso, convenciones de comunicación, normas de comportamiento, eventualmente máscaras ("seudónimos" y otros "avatares"); y hacen atravesar otras fronteras, las de las ciudades y los Estados-nación. Sin embargo, no forman comunidades, por lo menos mientras sean experiencias individuales delante de la pantalla solitaria. De allí proviene el improbable pero tan lógico invento de los *flashmobs*, con el objetivo de verse juntos por primera vez y descubrir que esta reunión constituye una comunidad instantánea con delgadas fronteras pero con localizaciones múltiples y temporalidades discontinuas.

En estos experimentos, aún balbuceantes, existe la dimensión dinámica y transformadora del cambio de los perímetros de la vida social, aunque no aparezca más que de manera subterránea, y a veces, en algunos países, clandestina. En una reflexión sobre los cambios de la concepción del tiempo hoy en día, Marc Augé reconoce que los antropólo-

gos, ya situados frente a momentos clave de la historia (la descolonización, por ejemplo), se sintieron más conmovidos por lo que veían desaparecer que preocupados y realmente cuestionados por lo que veían nacer[53]. Ocurre algo similar con la construcción del mundo como contexto común. Poder captar lo que nace tanto como lo que muere es la ventaja de la posición avanzada, implicada, del explorador y experimentador de los mundos sociales contemporáneos que es el etnólogo. De esta manera, el lugar revolucionario ocupado en estos últimos años por algunos actores políticos nacidos en las redes de Internet, por ejemplo en la oposición a los gobiernos nacionales opresores (en China o en los países árabes), no fue tan revolucionario por las demandas políticas transmitidas. Lo fue más bien por el perímetro de su comunicación, la abolición de ciertas fronteras locales o nacionales, y la creación de nuevas redes con fronteras extensibles, eficaces en varias escalas al mismo tiempo – locales por la organización de las movilizaciones de calle, globales por su divulgación en los medios de comunicación y por las respuestas solidarias retransmitidas. Por esta razón, contra la creencia ingenua en el advenimiento de una "aldea global" o en la fuerza de los flujos supra-locales y globales en tanto estarían fuera del suelo, tenemos que pensar los anclajes, aquí y ahora, actividades sociales que se despliegan en redes, con extensiones e intensidades imprevisibles, pero que pueden observarse siempre localmente, aunque sea dentro de una multi-localidad[54].

Porque, para entender el mundo, es conveniente tener en cuenta al mismo tiempo la realidad de esta circulación mundial –los flujos y relaciones que atraviesan el planeta (lo que los torna por un lado *trans*-nacionales pero no supranacionales) – y la existencia del relato inverso, territorial y "autoctoniano". Este ocupa el primer plano de la escena internacional y de una gran cantidad de situaciones locales, con sus principales operadores de realidad: la edificación de los muros y la estigmatización de los otros como problema incluso como peligro, hasta su expulsión o su muerte. Y este relato llamado de la *realpolitik* se despliega de manera espectacular, y esto está lejos de ser accesorio u ocasional. Por el contrario, esa dimensión espectacular proviene de la necesaria visibilidad de esta estrategia política en los diferentes registros de violencia que vamos a examinar.

Violencias en la frontera: el lado de afuera de la nación

Aún cuando la globalización humana está muy por debajo de la voluminosa y fácil circulación de los capitales, de las mercancías, de las ideas políticas o de las imágenes, es

53. Marc Augé, *Le Temps en ruines*, *op. cit.* p. 15.
54. Estas cuestiones serán examinadas nuevamente más adelante (Capítulo 4).

evidente que la globalización en general torna más inciertas las fronteras existentes, y más frágiles las futuras. En 2010, se estimaba en 214 millones el número de migrantes internacionales (o sea 3% de la población mundial), una cifra que se triplicó desde 1970. La tercera parte de esas migraciones está orientada desde los países del Sur hacia los del Norte, y otro tercio circula entre los países del Sur. Es la segunda gran ola de migraciones del período contemporáneo en el mundo, después de la de fines del siglo XIX y principios del XX, que estuvo marcada esencialmente por movimientos importantes desde Europa hacia las Américas. Estas cifras aún pueden crecer de manera considerable en las próximas décadas. Europa, América del Norte y los países del Golfo son hoy en día las tres regiones principales de inmigración, a pesar de que todas las regiones del mundo están involucradas. Además, 740 millones de personas se desplazan dentro de su propio país[55]. Todas las encuestas subrayan el aspecto multidireccional y diversificado de los desplazamientos actuales. La referencia al planeta en su globalidad toma cada vez más la posta de una concepción postcolonial de los espacios de la migración internacional (cuando los migrantes del Sur se dirigían hacia sus antiguas metrópolis) y los migrantes ya no consideran al país de recepción como único país de instalación. Se puede pensar entonces que la forma social misma del mundo está en recomposición y que, desde un punto de vista antropológico, la dimensión cosmopolita de la vida se extenderá aún más en los próximos años.

La "policía de fronteras" o lo que queda de los Estados-nación

Una reacción a la gran movilidad humana, que Wendy Brown analizó, y que retomaremos más adelante, como un "deseo de muros", tiene que ser descifrada: ¿qué son esos muros tan impresionantes que provocan la indignación de los humanistas, contra los que algunos migrantes vienen a chocar, incluso a morir, mientras que otros se adaptan a ellos, cavan agujeros o túneles para rodearlos o hacen cola de la mañana a la noche en los *checkpoints* (que son sus únicas puertas) para ir a trabajar del otro lado?

Ya vimos qué sentido puede cobrar el espesor de la frontera en el tiempo, en el espacio o en las relaciones sociales, y también el sentido de su disociación y de su multiplicación. Pero debemos reservar una reflexión aparte para la cuestión de las violencias, incluso

---

55. Ver Catherine Wihtol de Wenden, *La Question migratoire au XXIe siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*, Presses de Sciences Po, París, 2013. Hay traducción al español: Catherine Wihtol De Wenden. *El fenómeno migratorio en el siglo XXI. Migrantes, refugiados y relaciones internacionales.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
Los datos demográficos aquí presentados provienen de esa obra, a su vez basada en el informe anual 2012 de la OCDE, *Perspectives des migrations internationales*, París, OECD, 2012 (http://dx.doi.org/10.1787/migr_outlook-2012-fr).

de las guerras, cuyo lugar es ahora la frontera, y para la profusión de los muros. Porque si la presencia de las fronteras es constitutiva de lo humano y de lo social comprendidos como separación y relación con la naturaleza, con el entorno habitado y con los otros, el muro es a la vez, como lo indiqué en el capítulo anterior, la imitación y la negación de la frontera. Es lo que revelan los conflictos y las polémicas de los últimos años del siglo XX y de la primera década del siglo XXI, un momento histórico en el que la profusión de los muros es uno de los símbolos más notables.

Gestión de las migraciones, dominio de los flujos migratorios, gobernanza mundial, globalizaciones contradictorias, regulaciones de las fronteras, riesgo migratorio: son algunos de los términos de un léxico internacional que ilustra una temática nueva, que emergió en las relaciones internacionales después del fin de la Guerra Fría y que se refiere al control de las movilidades y al futuro de las fronteras de los Estados-nación. Este léxico se moviliza, a veces se discute o se critica, en el estudio ya citado que Catherine Wihtol de Wenden consagra a las migraciones en el mundo, haciendo de estas últimas una cuestión de relaciones internacionales. En el análisis de la maraña del discurso internacional de las migraciones, detecta una oposición mayor entre el individuo y las instituciones internacionales: éstas tendrían una gran dificultad en captarlo. Y Catherine de Wenden se pregunta si los Estados-nación no estarán ellos mismos desorientados por este fenómeno de individualización, es decir, por el carácter imperceptible e inaccesible de los recorridos individuales desde el punto de vista de las fuerzas del orden nacional. Por supuesto que podemos invertir la constatación y observar la inaccesibilidad del Estado para las personas en desplazamiento, tanto desde el punto de vista de su seguridad como de su ciudadanía. Los migrantes no desean ser "clandestinos" y nadie viene al mundo en condición de "ilegal". Hoy en día, son los Estados-nación y sólo ellos, los que trazan los límites de la legalidad. En la relación entre individuo y Estado hay una desigualdad de fuerzas. Lo vemos *a contrario* en la capacidad que tienen los Estados para convertir en legales a ciertos migrantes "en situación irregular" y para mantener a otros dentro de la precariedad jurídica: el ejemplo de regularizaciones masivas de migrantes en situación irregular, durante los últimos años en los Estados Unidos, España o Italia, muestra que son los Estados-nación los que poseen el poder de definir la situación y de transformar de la noche a la mañana la relación jurídica y política individuo-Estado para miles de millones de migrantes.

La incertidumbre social y política ligada a la importancia de la escala global, mezclada a la conciencia individual en un número cada vez mayor de personas de pertenecer al mundo como un todo, trae aparejados como respuesta un pensamiento y una política temerosa basada en el control bio-político de los "flujos" de humanos. En Europa, particularmente desde fines de los años 1990, los gobiernos de los Estados-nación más desna-

cionalizados en la gestión de las mercaderías, las imágenes o el trabajo, parecieron situar todo el fundamento de su legitimidad en la oposición ideológica y política a la globalización humana. Se convirtieron en "protectores" de sus poblaciones contra los efectos nefastos de esta globalización, apuntando a sus expresiones más frágiles: el cuerpo de los migrantes (económica y jurídicamente) menos protegidos, el de los refugiados, o incluso el de sus descendientes cada vez más considerados como "extranjeros" en el seno mismo de los perímetros nacionales. Con armas desiguales, la potencia pública acorrala y persigue a los individuos en situación "clandestina" o cuya apariencia y fenotipo (el "faciès", se dice en Francia, "portación de rostro", en Argentina) evocan esa "infiltración" extranjera y subterránea. Esta policía de fronteras en el sentido amplio, movilizada contra objetivos individualizados, adquiere un lugar importante, como si contuviera todo lo que queda del sentido del Estado-nación como protección de los ciudadanos.

La ficción de la "autoctonía nacional" y su naturalización

Un hiato establecido ahora entre la nación, el Estado y el mundo opera de manera comparable en África y en los Estados post-coloniales en general. En efecto, en los marcos post-coloniales, la legitimidad de la forma del Estado-nación como perímetro de la existencia política está doblemente cuestionada. Lo está por la historia de larga duración, es decir, por el hecho colonial en sí mismo y lo que queda de él, las dominaciones mantenidas tanto como los apoyos abandonados de parte de las antiguas metrópolis. Es lo que torna a la ciudadanía particularmente frágil en el marco del Estado-nación heredado de la colonización, una de cuyas manifestaciones es el resentimiento o la nostalgia, sentimientos literalmente post-coloniales, hacia un pasado terminado y siempre recordado de un Estado autoritario y violento. Pero la ciudadanía también está fragilizada, y esto más recientemente, por la inclusión de esas historias post-coloniales en el marco de la globalización acelerada del período de post-Guerra Fría: la legitimidad del Estado-nación y el lugar real que ocupa en la vida de los ciudadanos están así expuestos a una dura prueba. En una postura no muy alejada de la de los Estados-nación del primer mundo, "los regímenes de gobierno [africanos] recurren a medios teatrales para instituir el poder del Estado, fomentar la unidad nacional y persuadir a los ciudadanos de la realidad de lo uno y de lo otro", escriben los antropólogos sudafricanos Jean y John Comaroff, dando cuenta de largos años de investigaciones en Sudáfrica[56].

---

56. Jean y John Comaroff, *Zombies et Frontières à l'ère néolibérale*, *op. cit.*, p. 78. Hay traducción al español de uno de los capítulos que se refieren en el texto: Jean y John L. Comaroff. 2002. "Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el estado postcolonial", Traducido por Marta Arroyo. *Revista de Antropología* Social 11: 89-133. Ver también Jean Comaroff y John L. Comaroff. *Teoría desde el sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África.* Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Para que existan Estados fuertes, cuya edificación fue primero sometida a competencia, e incluso deslegitimada por la globalización liberal, falta una institucionalización que permita enmarcar la vida material, jurídica y económica de los ciudadanos. Si bien están inscriptos "en" Estados-nación, no se sienten ciudadanos "de" esos Estados. Aún más, si junto con la difícil salida del marco colonial, los Estados-nación recientemente independientes pierden otra parte de su eventual "preeminencia simbólica" frente a los efectos de la globalización, que cobra una importancia sin precedentes desde el punto de vista de las "políticas de regulación identitaria" – "no solamente de la política étnica o cultural", aclaran Jean y John Comaroff, sino igualmente "de la política del género, de la sexualidad, de la edad, la raza, la religiosidad y el estilo" (p. 80). Este fenómeno extiende nuevamente, notémoslo al pasar, el perímetro de las esferas desnacionalizadas de la vida, que nombramos antes y participa además de la continuación y difusión del paradigma identitario.

Lo que puede parecer relegitimar el Estado-nación en este marco es, una vez más, en África como en otras partes, el eslabón débil ya mencionado: el mundo de las ideas y de los lenguajes políticos, de la cultura, de la identidad. Uno de los mayores intereses de la reflexión de los Comaroff sobre las fronteras de la nación en África es el de mostrar el lugar que ocupó en la Sudáfrica post-apartheid –pero podemos extender la reflexión a muchos otros Estados africanos, así como a ciertas tendencias de los países europeos o americanos-, una verdadera naturalización de la pertenencia nacional bajo el leguaje de la autoctonía. Esto se convierte en una "autoctonía nacional": esta formulación es una ficción; superpone artificialmente un hecho llamado de naturaleza y otro que proviene de los límites geopolíticos. Como lo subrayan Jean y John Comaroff, dicha "autoctonía nacional", "parece aumentar en proporción directa al desmoronamiento del lazo entre el Estado y la nación, a la porosidad y la impotencia que las poblaciones asimilan a este régimen siempre más disyuntivo de soberanía" (p.81). A lo largo de un gradiente identitario en cuyos extremos se encontrarían el extranjero por un lado y el autóctono por el otro, encontraríamos así la verdad de la identidad en la autoctonía, último refugio "de la lealtad, de la afección y del apego". El lazo entre esta frontera sociológica y política de la identidad y su equivalente naturalista nunca es neutro, su desafío es legitimar una violencia, como lo encontramos en otras partes del mundo.

El ejemplo sudafricano que ofrecen J. y J. Comaroff merece ser descripto y comentado en detalle. En los años 1990, en la región del Cabo se fomentó una lucha contra una supuesta "invasión" de plantas "extranjeras" que movilizó al país. Los autores describen cómo una política de "la autoctonía nacional" y de la xenofobia se construye sobre las bases de un imaginario "natural", por analogía con el combate contra las invasiones de plantas extranjeras, que supuestamente iban a desnaturalizar las plantas nativas. Las plantas extranjeras (el *jacarandá* en esa oportunidad) fueron consideradas repentinamente como "invasoras", a

mediados de los años 1990, aunque su presencia fuese ya conocida desde mucho tiempo atrás sin que esto provocara estigmatizaciones particulares por parte de los científicos. Se desarrolló todo un lenguaje analógico de la invasión extranjera, en el momento mismo en que se extendía un movimiento contra los inmigrantes (humanos) "clandestinos", tratados como "buitres" "diseminándose de manera incontrolable" en el país. En los años 2000, esos movimientos iban a desembocar en violencias xenófobas, en el confinamiento (provisorio) de los extranjeros en campos y en la edificación de un muro (hechos de un conjunto de muros, de barreras de seguridad electrificadas y de *check-points*) en la frontera con Zimbabue.

Durante este episodio, la erradicación del extranjero vegetal brindó la oportunidad de una puesta en escena de la comunidad nacional, llegando hasta la integración nacional de los marginales, dado que, según escriben Jean y John Comaroff, "las mujeres y los jóvenes desempleados, los delincuentes arrepentidos e incluso los sin-techo se supone que debían facilitar su rehabilitación trabajando en los equipos de erradicación. La naturaleza extranjera, en otras palabras, debía ser la materia bruta de un renacimiento colectivo" (p. 89).

En el fondo, estos acontecimientos develaron la "paradoja de la porosidad de las fronteras", es decir, la contradicción entre "el proteccionismo nacional y la división del trabajo a escala mundial" (p. 94). Esta incertidumbre política frente al "problema" de las migraciones internacionales en Sudáfrica revela según las autoras de una obra reciente sobre el tema, un cambio de eje de la sociedad sudafricana post-apartheid, desde la matriz racial hacia una matriz nacional[57]. El "problema" de los migrantes indocumentados, ya sea de Mozambique o de Zimbabue, es tan ideológico como social o legal; se basa más en mitologías que en riesgos, o más precisamente, se basa en riesgos bien reales producidos por mitologías xenófobas como aquella de las plantas extranjeras e invasivas.

Las expulsiones marcan el perímetro de la identidad nacional

En Europa con los migrantes llegados de África del Oeste y del Norte, en Medio Oriente con la contratación a distancia de las trabajadoras filipinas, etíopes o esrilanquesas, en los Estados Unidos con los migrantes latinoamericanos, en China o en Malasia con los trabajadores indonesios, la fuerza de trabajo inmigrada es considerada indispensable para el funcionamiento de las economías locales, sectoriales o nacionales. La construcción, el trabajo doméstico, la agricultura temporaria son sectores de empleo masivo de trabajadores

57. Aurelia Segatti y Loren Landau (dir.), *Contemporary Migration to South Africa. A Regional Development Issue*, Africa Development Forum, AFD/World Bank, 2011. Ver también la investigación de Dominique Vidal, *Migrants du Mozambique dans le Johannesburg de l'après-apartheid. Travail, frontières, altérité*, París, Johannesburg, Karthala-IFAS, 2014.

y trabajadoras extranjeros. La preferencia de los empleadores se orienta hacia migrantes en situación irregular y por lo tanto más frágiles, más rentables de explotar y más fáciles de expulsar. La disociación de las fronteras es manifiesta: en este caso entre las del mercado del trabajo (por un lado clandestino entonces, a fin de reducir sus costos y facilitar la fluidez) y las de la nación.

Como acabamos de ver en el ejemplo sudafricano, la violencia del rechazo del extranjero es uno de los efectos del discurso de verdad identitaria, una verdad construida alrededor de la idea de autoctonía nacional. La violencia física desplegada contra el extranjero para alejarlo marca el límite del intercambio social. La expulsión (por medio del envío a otro país o por medio del confinamiento en un campo para extranjeros como medida provisoria) juega un rol esencial en esta construcción simbólica de la autoctonía y crea artificialmente su "afuera". Actualiza la lógica de su construcción, al apoyar el discurso naturalista de la identidad autóctona. De allí el interés de una lectura descentrada de los procesos sociales y políticos que colocan la identidad en el centro de su discurso. Desde un punto de vista pragmático y situacional, es la operación de la expulsión la que da cuenta de la "identidad nacional autóctona", ese monstruo antropológico.

La expulsión es en efecto una manera directa y sensible de hacer existir la frontera por su "afuera". Es lo que muestra la investigación llevada a cabo por Clara Lecadet sobre el mundo de los expulsados luego de su llegada y su agrupamiento en Mali[58]. Abordar la nacionalidad desde el punto de vista de la expulsión permite ver primero el desafío-frontera de esa violencia. La expulsión ocupa el lugar del perímetro nacional, define *a contrario* el "adentro" de la nación como el conjunto de los que no son expulsables. Esta cuestión nos ocupa hoy porque es fundamental para rediseñar las fronteras en el momento en que éstas se disocian unas de otras, se desplazan o cambian de escala, revelando una crisis de la nación-Estado como perímetro político y totalidad englobante y unificante. Voluntariamente o no, ciertas partes de soberanía se le escapan, ya sea pasando al terreno de las legislaciones internacionales (derechos de los refugiados, derechos de los trabajadores migrantes, derechos de los niños, derecho de trabajo, etc.), ya sea pasando bajo el control de las potencias económicas y, a veces, de las redes de migraciones de trabajo informal.

En ese marco, la expulsión toma dos significados. Por un lado, como lo demuestra Clara Lecadet, todo lo que determina la expulsión define la frontera: los discursos, las leyes, las medidas administrativas y las intervenciones policiales que la ponen en práctica marcan

58. Clara Lecadet, « "¡Tinzawaten es el gran peligro para nosotros los inmigrados!"», *Hermès* (informe «Murs et frontières»), n° 63, 2012, p. 95-100. Sobre el fenómeno contemporáneo de las expulsiones a escala mundial, ver Nicholas De Genova y Nathalie Peutz (eds.), *The Deportation Regime: Sovereignity, Space, and the Freedom of Movement*, Duke University Press, 2010.

la división entre el adentro y el afuera. Por otra parte, la expulsión participa de una individualización de la experiencia de la frontera: las verificaciones caso por caso, las relaciones con los policías o con los trabajadores sociales encargados de instruir los expedientes de regularización o las derogaciones obtenidas gracias a un apoyo forman un conjunto de cara a cara, que individualiza a la frontera.

Las políticas migratorias que se manifiestan en la expulsión crean un afuera de la nación: el vacío del "pensamiento del afuera"[59], surgido de la representación autocentrada del Estado-nación, va a transformarse en una realidad social vivida por las personas que habrán sido los "expulsados" de ese relato particular; en negativo, de la nación. Expulsados se convierte entonces en el nombre de una posible subjetividad política. ¿Qué ocurre exactamente del otro lado de la frontera, en los "ghettos" de Kidal, Tinzawaten o Gao en Mali, donde se agrupan los expulsados y donde se reorganizan para preparar otros intentos de paso de fronteras o para organizar su protesta pública? Sus vidas, lentas para desarrollarse, participan de un estiramiento de la frontera en la duración. Los lugares donde se instalan ("ghettos", casas de migrantes) se convierten en lugares-frontera donde ellos cruzan el camino de otros errantes, como veremos más adelante (Capítulo 3). Así, los expulsados nos regresan hacia la problemática de la ampliación de la frontera, de sus espacios, de su duración, que es una de las características generales del tiempo presente, por oposición a la creencia en una globalización que destruye las fronteras.

Los espacios humanitarios como deslocalización parcial de soberanía

Es en el intersticio de las fronteras nacionales, en el afuera de los Estados-nación, donde el espacio humanitario establece su espacio y encuentra su legitimidad. El movimiento humanitario contemporáneo, surgido de las representaciones humanistas y trazando su campo de acción en un terreno "sin fronteras", siguió una historia paralela a la que ligó descolonización y globalización. Partiendo de una postura a la vez "marginal" y "moral", contestataria y anti-politicista, se encontró progresivamente integrado, moralmente redefinido y políticamente instrumentalizado en el mundo de la post-Guerra Fría, como el medio de un gobierno de los indeseables actuando en el hueco de los Estados-nación y en el afuera de las sociedades democráticas de donde él mismo había surgido. Esta intervención de lo humanitario delegada en un lugar-de-afuera –*entre* todas las fronteras y *por fuera* de los Estados-nación- representa una extensión de la concepción de la globalización como

59. Según la terminología de Michel Foucault, *La pensée du dehors* [1966], Montpellier, Fata Morgana, 1986. Hay traducción al español: Michel Foucault. *El Pensamiento del afuera.* Madrid, Pre-Textos, 1988.

"desnacionalización parcial" ya propuesta por Saskia Sassen para el campo económico. Una desnacionalización que es también una deslocalización parcial de la soberanía política, a título de una transferencia de soberanía hacia el gobierno humanitario, gobierno indirecto de las partes residuales y excedentes de la nueva organización mundial. Los campos y más ampliamente los espacios de la intervención humanitaria representan hoy en día la forma espacial que corresponde a esta segregación. Engendraron su propia violencia, creando el contexto híbrido de una vida social durablemente confinada en los campos[60], localizada en espacios-fronteras marcados físicamente por barreras, *check-points*, rejas o muros que rodean los campos de todo tipo (campos llamados "de desplazados internos", "de refugiados", "de agrupamiento", o zonas llamadas "de espera para personas en instancia", centros de retención, "de tránsito", etc.). En esos espacios intersticiales, la condición de los ocupantes está definida por la extraterritorialidad y la excepción que son los instrumentos jurídicos para mantenerlos apartados[61].

Hasta aquí presentamos las violencias, las expulsiones y los espacios de segregación como aspectos de la transformación de la frontera, pero también de una cierta estabilización de sus ocupantes dentro de un intersticio. Nos detendremos un poco más sobre la cuestión de los muros y la función paradójica que cumplen en la definición de las fronteras.

Los muros de la guerra

Generalmente se admite que los muros proliferan en el mundo después de la caída del muro de Berlín y el final de la Guerra Fría. Según el geógrafo Michel Foucher, si todos los proyectos de construcción realizados hasta hoy se concretizaran, en el mundo, más de 18.000 km. de muros, vallas, y barreras metálicas o electrónicas cerrarían las fronteras nacionales, es decir cerca de 8% del trazado total de las fronteras internacionales[62]. Wendy Brown les dedicó un libro decisivo en 2009[63]. Aprovecharé de allí algunas enseñanzas para las ideas desarrolladas aquí, así como nuevas preguntas.

---

60. *N. de la T.*: En ocasiones, hemos evitado una traducción literal del término "*encampée*" utilizado por el autor en la versión original, y la hemos sustituido por distintas expresiones en función de cada contexto.
61. Desarrollé estos temas, desde el punto de vista empírico y teórico, en un libro anterior (*Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Flammarion, París, 2008). Se presenta un dispositivo de campos y campamentos a escala mundial en un ensayo colectivo de etnografía global, *Un monde de camps* (bajo la dirección de M. Agier, con la colaboración de Clara Lecadet, La découverte, 2014).
62. Michel Foucher, *L'Obsession des frontières*, *op. cit.*
63. Wendy Brown, *Murs*, *op. cit.*

Guerra colonial, guerra a los migrantes

La edificación de muros está ligada a una violencia durable, incluso a un estado de guerra. El muro es el signo y el instrumento de una guerra. Es una guerra territorial o colonial como en el caso del muro de Israel. Este está protegido por las autoridades israelitas como "barrera de seguridad" en un contexto de guerra frente a un enemigo convertido en anónimo y socialmente inexistente por la opacidad del muro. Pero puede ser considerado de una manera muy diferente como el instrumento de una guerra de conquista: es la "frontera colonial móvil" que avanza más adentro del territorio palestino que lo que habían decidido los acuerdos de Oslo en 1993 sobre el trazado de la línea de separación[64]. El muro es, según el arquitecto Eyal Weizman, el instrumento "plástico" de una guerra de conquista: avanza y conquista nuevos predios según una estrategia militar de terreno, en el cuerpo a cuerpo –puede incluso ocurrir que los habitantes palestinos lleven la delantera y logren desviar una porción de muro en construcción que pisotea sus tierras agrícolas. Esta estrategia es indiferente a la validación política; nadie es ingenuo frente al hecho de que el argumento de la protección es escaso en relación al alcance real del dispositivo[65].

Aún cuando hay un acomodamiento de los Palestinos a los *check-points*, esto no quita nada a la función guerrera del muro, ni a la violencia cotidiana que introduce desde el principio en cada vecino, obligándolo a hacer desvíos de varios kilómetros para ir de un punto a otro a algunos metros de distancia, o prohibiendo el acceso a determinados sectores de la ciudad hasta entonces frecuentados cotidianamente. En algunas ciudades como Belén o Jerusalén, la vista monstruosa del muro de cemento de más de tres metros de altura alrededor de los trayectos urbanos cotidianos es el instrumento de una guerra psicológica de humillación inmediata.

Sin embargo, en esta misma colonización, al lado del muro están las colonias de poblamiento: el tema es resistido en Israel, las colonias son ahora poco queridas y los colonos escasean. Algunos inmigrantes que declararon su judeidad encontraron allí una oportunidad para recibir un terreno, un alojamiento, un ingreso económico garantizado. Sus implantaciones (*settlements*) son avanzadas en territorio palestino, protegidas por el ejército israelita. Pero gran cantidad de palestinos trabajaron en la construcción de las colonias y otros trabajan como empleados domésticos en casa de los colonos (entre estos últimos, algunos pidieron un desvío del muro en construcción para permitir que sus empleados palestinos continúen viniendo a trabajar en sus casas…). Además, se lleva a cabo una colonización lla-

64. *Ibid*., p. 38; y Eyal Weizman, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation*, Verso, Londres, 2007, p. 179.
65. Eyal Weizman, *Hollow Land*, *op. cit*.; y *The Least of all Possible Evils. Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*, Verso, Londres, 2011.

mada "no ideológica" por parte de emprendedores privados para colonos que no adhieren a la causa sionista[66]. Esto pone en una situación incómoda al gobierno del "Estado judío" que, al tiempo que los respalda, ya no encuentra la referencia identitaria de la nación, presentada como mono-étnica cuando desde hace mucho tiempo no lo es más. Hacen de las colonias lugares marcados por la ambivalencia de la frontera colonial en general en su fase de extensión. A la sombra del muro como medio de una guerra colonial, el espesor social de la frontera se vuelve a desplegar clandestinamente.

El muro es también el símbolo de una "guerra a los migrantes" como en el caso de los 450 km. de muros y barreras electrónicas que separan Estados Unidos y México, o las altas rejas de los enclaves españoles de Ceuta y Melilla en Marruecos[67]. Muy cerca de estas últimas, que pueden ser mortales, se formaron campamentos y "ghettos", a la espera del paso. Generalmente, países de tránsito como Marruecos, Turquía, Grecia o México se tornaron países de instalación de los migrantes como efecto de su bloqueo frente a los muros, de la repetición de las tentativas de paso luego de la organización de una supervivencia en el lugar. Los migrantes se sedentarizan no lejos de las rejas mismas o en ciudades que se vuelven cada vez más cosmopolitas, como Rabat en Marruecos o Tijuana en México.

Otros muros incluso, menos conocidos, son edificados por algunos Estados en el marco de conflictos territoriales (entre India y Pakistán por la apropiación de Cachemira, entre Arabia Saudita y Yemen, etc.) pero la detención de los migrantes o de los refugiados del otro lado de la barrera nunca está ausente de estas estrategias.

Más allá de los muros materiales o concretos, los más espectaculares y cuya eficacia mediática es generalmente más elevada que la eficiencia propiamente operativa sobre las circulaciones humanas que deben detener, asistimos a una difusión de otros muros, técnicamente más eficaces. Muros virtuales, electrónicos, informáticos, o muros literalmente líquidos como lo es el mar Mediterráneo para algunos migrantes que tratan de alcanzar Europa, como lo hemos visto. La sofisticación extrema del muro es o será alcanzada con el punto límite de la individualización de seguridad donde cada indeseable, transformado en nuevo extranjero radical, será al mismo tiempo detectado y bloqueado automáticamente por las barreras que mejor se le adapten. Dispositivos extendidos de vigilancia biométrica, que instalan el muro y el *check-point* (es decir la operación de filtrado) en todo lugar donde sea necesario (aeropuertos, estaciones de trenes, vías urbanas, etc.) permaneciendo invisibles al común de los usuarios, tornando obsoletos los muros concretos[68] … salvo si se quiere

66. Gadi Algazi, «La Cisjordanie, nouveau "Far Est" du capitalisme israélien», *Le Monde diplomatique*, agosto de 2006.
67. Ver Emmanuel Blanchard y Anne-Sophie Wender (dir.), *Guerre aux migrants*, Migreurop/Syllepse, París, 2007.
68. Ver las investigaciones de Didier Bigo al igual que varios dossiers de la revista *Cultures et conflits* sobre el tema. Ver además Stephen Graham, «Ubiquitous borders», *Cities under Siege. The New Military Urbanism*, Verso, Londres, 2010.

precisamente hacerles jugar el papel del protector visible y esencialmente simbólico, como ocurre generalmente con los *gated communities* (predios protegidos de barrios privilegiados) que se encuentran tanto en América Latina como en Sudáfrica, en los Estados Unidos o en Medio Oriente[69].

Preguntas sobre el "deseo de muros"

Entonces, ¿qué hacen los muros? ¿cuál es su efecto? ¿qué significan? Tomemos los más conocidos, el de la frontera entre México y Estados Unidos, el muro europeo de los enclaves españoles de Ceuta y Melilla en Marruecos y el muro israelita en Cisjordania. Y anotemos, en un orden aproximado, las informaciones y las ideas que les están asociadas.

Provocan indignación. Dan seguridad. Impiden ver lo que pasa del otro lado. Son la marca y el medio de una guerra. Son visibles, fotografiados y, cínicamente, fotogénicos. Provocan muertes (policías o milicianos tiran sobre los que tratan de franquearlos). Son permeables y engendran la búsqueda de medios informales ("clandestinos") de atravesarlos (escaleras, túneles, agujeros, pasadores). Tornan la vida insoportable a aquellas y aquellos que deben codearse con ellos permanentemente (muro en medio de una calle). Producen nuevas subjetividades políticas: es un efecto ideológico casi inmediato, el muro hace existir al "clandestino", al que designa como tal y de esta manera, como enemigo –migrantes "árabes", "africanos" y "musulmanes" en Europa, o "latinos" en Estados Unidos, palestinos del otro lado del muro entre Israel y Cisjordania. Anacrónicos frente a un mundo entero de flujos y redes, impotentes frente a las interdependencias e interconexiones supranacionales; de hecho, los muros concretos, materiales, son un *espectáculo más.*

Este espectáculo sería, de acuerdo a Wendy Brown, la respuesta a una demanda de muros, que la autora tuvo el mérito de especificar y de querer profundizar buscando –detrás del aparente anacronismo del muro- sentimientos, emociones, fantasmas que componen lo que ella llama un "deseo de muros". Las pasiones populares se encarnarían según ella en cuatro fantasmas: el del *alien*, extranjero peligroso y difícil de conocer que adopta la forma de una "hidra de mil cabezas"[70]; el de la "contención protectora" cuyo garante frente al exceso de globalización sería el Estado; el de la impermeabilidad frente a los "pillajes" y a la "porosidad" de las fronteras, de donde surge una demanda de "aislamiento"; finalmente, el de la pureza tanto en el sentido moral como en el identitario.

---

69. Ver Teresa Caldeira, *City of Walls: crime, segregation, and citizenship in São Paulo*, University of California Press, 2000. Hay traducción al español: Teresa Caldeira. *Ciudad de muros.* Barcelona, Gedisa, 2011.
70. Wendy Brown, *Murs*, *op. cit*., p.181.

Basado en estos cuatro fantasmas del *alien*, de la protección, del aislamiento y de la pureza, un "deseo" de muro en sí mismo existiría en los individuos. Defendiendo este punto de vista, Wendy Brown describe cierto espíritu que se puede leer sin demasiada dificultad en los discursos mediáticos y políticos. Sus mensajes son eficaces porque transforman los "escalofríos existenciales" de cada uno –por ejemplo sentirse solo y desprotegido ante un peligro, la muerte o la enfermedad – en "miedos sociales"[71]. Estos terminan por dar la impresión, ilusoria, de auto-perpetuarse y de auto-reforzarse (basta con activar regularmente esa forma de pensar); de esta manera, artificialmente descontextualizados de su esfera individual psicológica, transferidos y recontextualizados en la esfera colectiva política, esos miedos pueden ser representados como pasiones (deseos y repulsiones) y finalmente como demandas de inmunidad y de seguridad.

Es por esto que, en su análisis, Wendy Brown comete, a mi entender, dos errores. Primero, retoma por su cuenta la idea según la cual los políticos ofrecerían una respuesta a las pasiones del pueblo, como si éstas tuvieran su propia existencia, no solamente psicológica sino también cultural. Pasiones negativas que hacen decir, en otros contextos y en general a los políticos, que la expulsión es mejor que un pogromo, que un muro es mejor que un enfrentamiento de comunidades, etc. Los políticos ofrecerían el muro, de alguna manera, a los pueblos para darles seguridad y darles la impresión de encontrar sus "identidades políticas y económicas ontologizadas"[72]. Es lo que da a entender la frase que la autora puso en el epígrafe en el capítulo de su obra sobre el deseo de muros, una cita del senador republicano John McCain, en febrero de 2007, acerca del muro entre los Estados Unidos y Méjico: "Creo que la barrera no sirve para nada. Pero si ellos la quieren, la construiré, a esa maldita barrera"[73]. En segundo lugar, esa interpretación establece un lazo directo ente el Estado y el individuo, un dúo o duelo en el que las mediaciones sociales y culturales, políticas o urbanas, extrañamente desaparecieron. La lectura psicoanalítica toma entonces en el sentido fuerte el "deseo" de muro, que estaría orientado hacia la fuerza masculinizada del Estado llamado a proteger a la nación feminizada.

Esa proposición es una conjetura por lo menos imposible de verificar. Por el contrario, lo que se puede observar, desde el punto de vista del método de análisis, es que a este razonamiento le falta la investigación sobre todo lo que podría hacer lazo, relación, comunidad o sociedad. En otros términos, es la dimensión antropológica de la relación de los

---

71. Ver Zygmunt Bauman, *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Seuil, París, 2007, en particular el Capítulo primero, «La modernité liquide et ses peurs», p. 13-39. Hay traducción al español: Zygmunt Bauman. *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona. Paidós Ibérica, 2007.
72. Wendy Brown, *Murs*, *op. cit.*, p. 191.
73. *Ibid.*, p. 165.

individuos con el Estado la que debe volver a encontrar su lugar en la investigación política y filosófica sobre lo que significa la profusión de los muros hoy en día.

Partiendo de una constatación, la existencia de una política de los muros en el lugar de la frontera, será más eficaz, me parece, trabajar sobre la hipótesis según la cual el muro es a la frontera lo que la identidad es a la alteridad. Retendremos, para profundizarlos más adelante, los dos caracteres de esta relación, a saber, que el muro es a la vez la imitación y la negación de la frontera, y que simboliza la ruptura de la relación entre la identidad y la alteridad. Es necesario realizar pues una reflexión amplia y profunda sobre el sentido de los pensamientos identitarios que dominan hoy en día los comentarios y las estrategias políticas sobre el mundo, las fronteras, la circulación de los migrantes, y que llevan, como si esto fuera obvio, la respuesta del muro para proteger las identidades. Atribuyen así a la identidad las virtudes de una verdad primera, cerrándose a toda representación del otro que, por su parte, desde el inicio se encuentra ubicado del otro lado del muro.

Capítulo 3

Vivir mucho tiempo en la frontera
Investigaciones sobre el cosmopolitismo corriente

De esta manera, la globalización no suprimió las fronteras: las transforma, las desplaza, las disocia unas de otras –algunas actividades económicas, por ejemplo, ya no tienen el mismo perímetro que las actividades políticas o que las comunicaciones. Las multiplica y las amplía, al tiempo que las torna más frágiles e inciertas. Luego las hace desparecer bajo los muros. La profusión de los muros y, más ampliamente, la difusión del modelo del muro y del confinamiento, modifican la problemática de la frontera en el mundo contemporáneo. Porque el muro, y con él las reglamentaciones y las ideologías que tienden a obstaculizar el paso de las fronteras - de todo tipo de fronteras-, tienen un efecto paradójico: amputan a la frontera su parte relacional tornando el otro invisible, pero al mismo tiempo, contribuyen a la prolongación del tiempo y del espacio de la frontera, y por lo tanto a una vida más larga en el intersticio, el umbral, la liminaridad.

La desidentificación de aquella o aquél que llega a la frontera (por la pérdida o el alejamiento de los lugares, de los lazos y de los bienes que han constituido su identidad), esta desidentificación parece entonces no poder transformarse en otra existencia – una vida que sería diferente a una vida simplemente precaria. Todas las personas que allí se encuentran están entrampadas en la frontera, no pueden pasarla completamente y encontrar un lugar, un estatus, un reconocimiento, una "ciudadanía" plena en el lugar de destino.

Encontramos otra vez la cuestión de la relación planteada más arriba acerca de lo que funda el sentido de la frontera y la alteridad del extranjero. El espacio de la frontera ampliada (*borderland)* ¿es un lugar de anomia o un lugar de relación? ¿Es el lugar de una ausencia o el de una presencia de identidad, sociabilidad, cultura y política? Abordaremos estas preguntas a partir de lo que nos enseñan las investigaciones de campo.

Estas últimas me condujeron hacia tres figuras principales de "hombres-frontera"[74]. Son el *errante*, el *meteco* y el *paria*, a los que describiré relacionando su condición social y su relato con los lugares en los que se encuentran. Más allá de cada caso particular, esos lugares-frontera alimentan la hipótesis de un vasto paisaje de frontera. Para los o las errantes, africanos o afganos, que buscan alrededor del Mediterráneo una entrada hacia Europa, el desierto, el mar y los puertos son las fronteras; es allí donde se encuentran a veces en campamentos de fortuna. Para los metecos sudaneses, eritreos o esrilanqueses, que trabajan sin documentos en Beirut, toda la ciudad es una frontera y su lugar se encuentra lógicamente en ocupaciones clandestinas, el espacio *squat*[75] puede convertirse entonces en el lugar de su existencia corriente. Finalmente, a la figura del paria se le asocia la del campo considerado como una frontera. Estos diferentes lugares –el campamento, el campo, el *squat*- son instalaciones concebidas como provisorias, precarias, pero también representan cierta estabilización en las situaciones de fronteras. Son situaciones en las que cada uno descubre su relativa extranjería ante la mirada de los otros; los otros son "otros" para aquellos que viven en las ciudades donde ellos mismos no tienen más que un acceso limitado, pero también aquellos que viven con ellos en los mismos lugares de frontera. Son nuevos mundos contemporáneos, incomprensibles al principio pero en los que lentamente cada uno y cada una debe desplegar una suerte de trabajo cultural a fin de comprender el lugar donde vive y a los otros que allí encuentra. De esta experiencia, cada uno obtiene cierta distancia con respecto a su propia identidad llamada "de origen" y cierta comprensión de lo "global". Concluiré esta exploración de los hombres-frontera y de los lugares-frontera interrogándome sobre la existencia de un cosmopolitismo de todos los días, un cosmopolitismo corriente que nos conduce mucho más allá del paradigma identitario y de las políticas multiculturales.

---

74. Sobre los «*border landscapes*» o «*borderscapes*», ver Thomas M. Wilson y Hastings Donnan, *A Companion to Border Studies*, Wiley Blackwell, 2012; también la sección «Composer (avec) la frontière. Passages, parcours migratoires et échanges sociaux» (organizado por Nicolas Puig y Véronique Bontemps) de la *Revue européenne des migrations internationales*, volumen 30, n°2, 2014.

75. En inglés en el original. Vivienda o tierra ocupada sin autorización. Hemos decidido dejar el término *squat* pues ninguno de los términos en español posee exactamente la misma acepción. *N del E.*

El hombre-frontera: figuras y lugares de la extranjería relativa

Tres retratos de hombres-frontera[76], relacionados con lugares diferentes, nos ayudarán a declinar las figuras del extranjero. Todas son extranjerías relativas. Quisiera aclarar desde ahora lo que esta expresión significa para mí. Mientras una relación no está establecida, es indeterminada, imaginada y se despliega en lo absoluto. Luego se convierte en relativa, en situación, y la alteridad que era absoluta o radical (en el sentido en que mi manera de ser y de pensar es descripta por los otros como "radicalmente" otra) tiende a reducirse, cuando no a desaparecer, ya que entonces el descubrimiento de las singularidades se hace posible. Hay grados de extranjería diferentes según las situaciones de frontera y según el momento en la situación[77]. Es ese universo fronterizo el que vamos a recorrer. Veremos entonces que la dimensión nacional de esa extranjería recubre muchos otros universos.

El andar como aventura y el campamento en la frontera

Tomemos el caso de un migrante llamado "africano indocumentado" en París, Mamadou, que partió de Guinea en 1997, a la edad de diecisiete años hacia Dakar, para adelantar unos estudios en gestión y contabilidad. De allí nace un deseo muy reflexionado de proseguir sus estudios en Estados Unidos o en Francia, pero no logra partir. Luego vuelve a Conakry y, más adelante, llega en avión a Francia con un pasaporte falso. Es detenido, puesto en una zona de espera en Roissy, y luego liberado por la policía a medianoche en París, ciudad que no conocía. Duerme en una parada de colectivo, después en un *squat*, luego en un albergue de la Cruz Roja, más adelante en la casa de Nanterre (Centro de alojamiento para personas sin techo). Después va a Alemania, luego a Holanda, para buscar amigos, soluciones de regularización, y "para ver", luego a Bruselas donde comienza a trabajar "en negro", algo que continua haciendo a veces en París ("Es el día a día. Hago de lavaplatos, limpio, hago repartos, lo que va saliendo"). Había regresado hacía seis meses, cuando cuenta su historia a un grupo de documentalistas en 2003. "Estamos en la frontera", les dice[78].

Tiene veintidós años y se encuentra en el local de Emaús de la calle Pyrénées en París (XXª circunscripción), llamado "Centro de alojamiento de urgencia" –cerrado desde las 8 hs hasta las 18:30 hs, un lugar apenas para pasar la velada y dormir, con una duración de presencia autorizada de quince días renovable una vez. Los documentalistas quieren obtener de sus intercambios con los alojados las experiencias singulares que se abrieron con

76. "Hombre" se debe entender aquí en el sentido genérico de la condición humana, declinable según los géneros.
77. Sobre los grados relativos de extranjería desde el punto de vista de la investigación antropológica, ver *infra*, Capítulo 4.
78. Collectif Précipité, *Manuel pour les habitants des villes*, vol. 1, *Nous sommes dans la frontière 2003* (libro y CD), 2011.

su partida. Sus relatos dibujan una "geografía subjetiva que no se superpone a las fronteras nacionales", un "largo andar del cuerpo, de los afectos, de la identidad". Pero también "algo muy concreto: la necesidad de esconderse en un barco o un camión, de cambiar de lugar permanentemente". El albergue es la prolongación del recorrido de cada uno y cada una: "Una misma espera indefinida, un mismo confinamiento, un mismo andar continúan en ese centro de alojamiento que finalmente se parece a tantos otros lugares donde se han detenido". Pero también es una suerte de pequeño "observatorio del mundo".

El vagabundo o el errante es una figura antigua, que en otras épocas, o aún hoy en otros lugares, pudo servir relativamente "para pensar". Bastante cercana al vendedor ambulante y al nómada, es un extranjero que no abandona nunca la "libertad de ir y venir". Aquél que llega hoy podrá irse mañana, aunque no lo haga. Es considerado más bien "sin domicilio fijo", eventual y temporalmente, "sin techo", antes que "indocumentado" – algo que también es, aunque esto tenga relativamente menos importancia que su movilidad, ya que el descubrimiento personal de un estado de clandestinidad es aleatorio y casi secundario.

Esta figura teórica del andar se amplía y se complejiza hoy en día. La figura no designa una persona en particular, ni una categoría tipológica; es un momento que viven muchas personas en desplazamiento, entre ellas, las que llamamos migrantes cuando atraviesan o pretenden atravesar una frontera nacional[79]. Un recorrido de los horizontes de las fronteras alrededor de Europa da la imagen de un mundo contemporáneo del andar. Partiendo de los confines orientales, en Patras, Grecia, entre los migrantes afganos encontrados en los lugares de paso de frontera, y presentados en la introducción de esta obra, el andar es la más evidente de estas maneras de ser extranjero. Representan una figura renovada del vagabundo, sin autoctonía que reivindicar, ya que son de padres afganos, nacieron en su mayoría en los campos pakistaníes o en Irán. Y no tienen lugar preciso de llegada tampoco. Así, están más anclados globalmente que muchas vidas ya de por sí viajeras, afirmadas y mostradas como globales en los mensajes publicitarios de la globalización. En el otro extremo, occidental, del Mediterráneo, en la región de Almería en Andalucía, el momento siguiente al paso de la frontera (desde Marruecos por Gibraltar o por los enclaves españoles de Ceuta y Melilla) coloca al migrante en situación de relativa vulnerabilidad, de incertidumbre, un tiempo de latencia y de búsqueda de soluciones[80]. Entre el viaje mismo y la estadía prolongada en la frontera, se forma todo un mundo de la migración "clandestinizada".

Del otro lado del Mediterráneo, en el sur, en la ciudad de Rabat en Marruecos o en el

79. Recordemos además, para medir la importancia de esta condición, que la cantidad de migrantes llamados "clandestinos" es más importante dado que, actualmente, según el PNUD, los dos tercios de la población mundial no pueden desplazarse libremente (*cf.* Catherine Withol de Wenden, *La Question migratoire au xxie siècle*, *op. cit.*).

80. Ver Pauline Carnet, *Passer et quitter la frontière? Les migrants africains «clandestins» à la frontière sud espagnole*, tesis de doctorado, Universidad Toulouse Mirail/Universidad de Sevilla, 2011.

bosque cercano de Ceuta y Melilla, las "residencias" (alojamientos colectivos urbanos) o los campamentos (en el bosque) se convierten en lugares de regulación social y de una cierta "estabilidad en la inestabilidad"[81]. Su organización social, su relación con las identidades de origen, nacional u otra, se convierten, dentro de ese marco, en temas importantes, cuestiones prácticas, que los migrantes deben resolver, ya que cada campamento o "ghetto" por donde transitan se torna, como el hogar Emaús de Mamadou en París, en un pequeño mundo cosmopolita.

Un poco más lejos, hacia el Este, en el Sahara, un "territorio deslocalizado" se formó por los recorridos de los migrantes que lo atraviesan, desde Níger hacia Libia o Argelia[82]. De este modo, en el oasis de Dirkou –que ahora funciona como "centro regional de tránsito"- como en la comunidad construida alrededor del camión que hace la travesía del desierto propiamente dicho, un modo de existencia (y de espera) se estabiliza. Según Julien Brachet, un "verdadero espacio migratorio" de Sahel hasta las costas mediterráneas de África se formó a lo largo de esas redes y postas e hizo nacer un "desierto cosmopolita". Estos migrantes se muestran *a priori* poco propensos para conocer la región de tránsito y su población; y también se reúnen en ghettos (según el término utilizado por los migrantes mismos), donde pueden cruzarse con los migrantes expulsados de Argelia y que preparan nuevos intentos de migraciones, como vimos antes.

En África, América o Asia, esas personas nunca están seguras de llegar al final del camino que abrieron y que reelaboran imaginariamente como una "aventura". Por supuesto, este imaginario del aventurero no puede estar separado de las condiciones en las que, sobre un fondo de relaciones norte-sur profundamente desiguales, los migrantes clandestinos tratan de dominar su andar: voluntades o estrategias interrumpidas, desviadas, reformuladas sin cesar. En este intento de control que caracteriza al aventurero, está toda la energía de aquellas y aquellos que no podrían decir exactamente a dónde los llevará el camino en el que están, pero que se adaptan a ese andar convirtiéndolo en el contexto de su organización social y su subjetividad. Se trata de un pensamiento del movimiento, que ayuda a imaginar la posibilidad de avanzar en un contexto totalmente adverso. "Por ahora, no vivo", dice Mamadou "en el albergue Emaús de París… "Actualmente, estoy bloqueado y la edad avanza. La lucha que comencé, duerme pero no está muerta… Actualmente, estoy débil, retrocedo. Apenas tenga fuerza, podré volver"[83]. Todo indica que la aventura es uno de los lenguajes de

81. Anaïk Pian, *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*, La Dispute, París, 2009, p. 155.

82. Julien Brachet, *Migrations transsahariennes. Vers un désert cosmopolite et morcelé (Niger)*, Le Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2009. Ver también Jocelyne Streiff-Feynart y Aurelia Segatti (dir.), *The Challenge of the Threshold. Border Closures and Migration Movements in Africa*, Lexington Books, Lanham, 2011.

83. Collectif Précipité, *Manuel pour les habitants des villes*, *op. cit.*

la incertidumbre, uno de los que brindan al sujeto la capacidad de pensar y actuar hacia un horizonte de vida en un contexto siempre peligroso.

Después de una investigación sobre los migrantes senegaleses en tránsito en Marruecos, la socióloga Anaïk Pian se interrogó sobre los "desenlaces" posibles de la aventura –una aventura definida bajo el doble aspecto de la incertidumbre de los recorridos y de la temeridad, la experiencia y la astucia inventiva de los migrantes. La socióloga ve cuatro fines posibles[84]: el logro del paso a Europa (pero entonces otras aventuras comienzan, ver más adelante); el fracaso de los que se "perdieron en la aventura", con sus efectos de desnudamiento material y psicológico; la difícil decisión del regreso a Senegal; la reconversión en las redes de comercio senegalesas en el país de tránsito, lo cual es también una manera de no abandonar completamente el horizonte de la aventura. En estos tres últimos casos, el movimiento mismo "en camino" se transforma en un "final de camino"[85]. El país de tránsito y la vida que allí llevan se convierten en un espacio de intersticio, el lugar mismo de los aventureros. Y si se les hace difícil abandonarlo, también es porque el horizonte del viaje permanece presente mientras están en ese lugar, en la frontera.

Un espacio de frontera que corresponde a esta modalidad de la migración es el campamento. El de Patras en Grecia, albergó de 500 a 2.000 ocupantes, según la época, entre 1997 y 2009. El de Calais en el norte de Francia, existió de 2002 a 2009 y llegó a albergar a 600 personas. Otros campamentos se desarrollaron en los principales lugares "embudo", cerca de las fronteras, como en los bosques cercanos a los enclaves españoles de Ceuta y Melilla en el norte de Marruecos, o a lo largo de la frontera que separa México y Estados Unidos[86].

Cuando un nuevo migrante llega a Patras, primero va al edificio *squat* justo al lado de las casillas del campamento de los afganos (que hasta hace algunos años era el de los kurdos). Luego mira si hay un lugar para él en los refugios. O bien, en caso de que sean varios los recién llegados, construyen una casa. Cuando llegó Yassir, afgano hazara, encontró a alguien que venía de su misma ciudad –la misma ciudad en Pakistán, no en Afganistán. Esta persona lo invitó a venir a su pieza. Ahora él le devuelve su hospitalidad recibiendo a otro, llegado unos meses después que él, también afgano hazara y originario de la misma ciudad de Pakistán. No se conocían pero conocían a las mismas personas, "entonces, le dije: 'iven aquí!'".

Mahmoud es aquél que se presenta como el líder del campamento. Por su formación, es trabajador social, pero allí, en la migración, circula entre Patras y Atenas. Atiende uno de los pequeños comercios del campamento. Dice: "Patras es una ciudad fuera de la ley".

---

84. Anaïk Pian, *Aux nouvelles frontières de l'Europe*, *op. cit*., p. 171.
85. *Ibid*., p. 208.
86. Les notes qui suivent sont tirées de M. Agier et S. Prestianni, *Je me suis réfugié là! Bords de routes en exil*, éditions Donner Lieu, Paris, 2011. Voir également Michel Agier, *Campement urbain. Du refuge naît le ghetto*, Payot, Paris, 2013

Paradoja de estos lugares fuera de lugar, después de doce años de existencia, el campamento de Patras se convirtió en un lugar de referencia, un punto fijo en múltiples rutas. Patras es conocido por todos los que intentan esas rutas. Tan conocido como Zahedan (en la frontera entre Irán, Pakistán y Afganistán) y Calais en el norte de Francia. Estos lugares se convirtieron, en parte, en cruces de camino cosmopolitas: son las etapas de recorridos que tienen el mundo como escala, un recorrido siempre arriesgado, imprevisible, que para ellos ahora va desde Afganistán (o Pakistán, o Irán) hasta Europa, pero el exilio puede cambiar de perímetro –como cambia para el exilio africano que va hacia Europa pero también, más recientemente, hacia el Cercano Oriente, América y la lejana Asia.

Convertirse en paria y vivir en un campo

Tomemos el caso de otro migrante africano, Bobo N'K, liberiano. De veintinueve años cuando lo conocí en el campo de refugiados de Boreah en Guinea en 2003. Con él están sus dos hijos de siete y nueve años. Su mujer enfermó y falleció después del parto del segundo niño en el campo de refugiados de Jui en Sierra Leona en 1996. También están con él tres hermanos más jóvenes (que van a la escuela del campo de Boreah) y una hermana a quien también acompañan dos de sus hijos. Es esta familia de nueve personas la que Bobo logra mantener, gracias a un ingreso económico (llamado *incentivo* [prima] y no "salario" ya que los refugiados no están oficialmente autorizados a trabajar en el país de llegada) de la sección belga de Médicos Sin Fronteras (MSF), por un trabajo de registro de los enfermos a su entrada a la clínica del campo, y gracias a la ración alimentaria del Programa Alimentario Mundial (PAM).

Un día de septiembre de 1990, cuenta, "a las 4 de la mañana, las fuerzas del Frente Nacional Patriótico de Liberia[87] de Charles Taylor llegaron a la ciudad y se instalaron; la gente escuchó tiros y huyó". Entre los ataques sorpresa del ejército liberiano o de las fuerzas rebeldes del ejército de Sierra Leona, las violencias y los arrestos en Guinea, la travesía de los bosques, y el paso recurrente por las fronteras de los tres países (Liberia, Sierra Leona, Guinea), Bobo circuló por una red de campos a los que se acostumbró y que ahora forman parte de su vida cotidiana. Después de doce años de este andar un poco particular, tan controlado como forzado, Boreah en Guinea es el noveno campo en el que se encuentra[88].

Está muy nervioso, tiene dificultades para seguir una conversación prolongada, difi-

87. *N. de la T.*: NPFL por sus siglas en inglés.

88. Este relato y otros recorridos de refugiados se presentan y analizan más detalladamente en Michel Agier, *Gérer les indésirables*, *op. cit.*, p. 142-157.

cultades somatizadas por tics, miradas temerosas, manos que esconden el rostro o lo frotan con fuerza, como si se lavara la cara antes de cada frase. Teme por su seguridad. Como cientos de personas que viven en el campo, hizo un pedido de "reinstalación en un tercer país" ante el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (HCR[89]). Pero el funcionario le respondió que debía presentar una recomendación de una organización no gubernamental (ONG) humanitaria. Esta estrategia apunta a liberar a la agencia de la ONU de la responsabilidad en la selección (*screening*) entre millares de refugiados en la región que, teniendo en cuenta sus vivencias, sin duda tendrían todos derecho a la protección internacional tal como la define la convención de Ginebra de 1951 sobre el derecho de asilo y de los refugiados. Estos podrían dejar los campos, por otra vida que muchos idealizan aún, libres y en paz en el primer mundo. Introducir un criterio complementario, de orden humanitario, no forma parte de las condiciones de obtención del derecho de asilo convencional, pero pedir a las ONG que hagan esa selección inicial y que no transmitan al HCR más que los legajos considerados aceptables desde un punto de vista humanitario, equivale a victimizar aún más la identidad del refugiado, a reconocer sólo a aquellos o aquellas que serán considerados más vulnerables que otros, más cercanos entonces a la identidad de victimización del refugiado. Aunque el refugiado, en un momento dado, puede recibir en el campo una asistencia vital, esta solución de separación durable le hace descubrir que lleva una vida de indeseable, extraterritorial.

No todos los refugiados viven en los campos, todo lo contrario, pero el campo es hoy en día la figura ideal-típica de la segregación. En total "75 millones" de personas en el mundo se encuentran en una situación llamada de "desplazamiento forzoso" (refugiados, desplazados internos, desplazados por causa de catástrofes naturales). Una parte importante de ellos, entre "15 y 20 millones" en 2014, permanece por mayor o menor lapso de tiempo en lugares apartados, campos, campamentos, centros de retención, zonas de espera o de recepción temporaria.

La radicalidad de su condición de extranjeros a los ojos de otros no proviene de su nacionalidad o de su identidad étnica, sino más bien de la no-ciudadanía de su condición y del lugar que ocupan. Porque su alejamiento del derecho y de los espacios de la humanidad común los remite al principio de la "superfluidad humana" ya descripto por Hannah Arendt acerca de los sin-Estado. En este marco, provisorio o no, es la segregación lo que caracteriza la condición del extranjero como paria; el resto de su identidad para los otros deriva de allí. La extraterritorialidad es la ilusión primera de ese extranjero: lo que funda su condición radical de extranjero es una alteridad bio-política, producida por el gobierno técnico de una

89. Estados Unidos, Australia y Europa del Norte son los destinos principales de estas reinstalaciones que realiza el HCR.

categoría aparte de población. Esta alteridad radical impuesta por la instauración de muros y barreras más difíciles de franquear, en términos relacionales, se antepone a una diferencia cultural que no tiene lugar donde ser puesta a prueba. El paria es alguien sin voz y sin rostro desde el punto de vista de la alteridad. ¿Cómo podría entenderme (o no) con un migrante afgano si éste está ubicado en un centro de retención? ¿Cómo saber si Bobo N'K es Malinké o Mendé y en qué medida esto es importante o no para él, si permanece inaccesible a mí, encerrado afuera durante años?

Esta experiencia más o menos larga que hacen los instalados en los campos[90] trae aparejado para ellos un cambio cultural rápido por el contacto con refugiados de otras regiones o de otros países que nunca habrían conocido de no ser a través de esa violencia y del contacto con un dispositivo humanitario global-localizado. Algunos aprenden otras lenguas (entre ellas, un inglés internacional básico), otros modos de vida, por supuesto, en cuanto al hábitat o los alimentos. Aprenden sobre todo cómo "arreglárselas" y las estrategias de supervivencia al interior del dispositivo humanitario: las múltiples inscripciones ante la administración para disponer de superficies mayores donde instalarse, las residencias dobles (en el campo y en la ciudad), el trabajo en negro, la compra (o la reventa) de libretas suplementarias de racionamiento alimentario, etc. Si el campo de refugiados es la forma endurecida de una frontera espacial y temporal entre ciudadanías y localidades perdidas y aún no reencontradas, también es el ensayo de un pequeño mundo cosmopolita. Y sus ocupantes terminan por habitarlo, a falta de algo mejor, ya que no están seguros de encontrar en otra parte un sentimiento de localidad y una relación de ciudadanía.

Cuatro metecos y el "squat" como frontera

Consideremos ahora una pareja de emigrados a Beirut, Hashani y Peter con sus dos hijos pequeños. Ella es esrilanquesa, él sudanés. Se conocieron en Beirut en 2005, cuando frecuentaban la misma iglesia católica, una "iglesia para extranjeros", me dicen en 2012, donde se encuentran a ciertas horas, a la mañana en el momento de la misa para extranjeros y a la tarde para realizar actividades recreativas, sudaneses, esrilanquesas, filipinas y, a veces, hombres libaneses esposos de mujeres extranjeras.

Hashani vino a Beirut en 2001 con un contrato que una agencia que ofrecía el viaje y el empleo le había conseguido antes de su partida de Sri Lanka. Comenzó a trabajar desde su llegada, como empleada doméstica en casa de unos patrones para los que la agencia le había hecho el contrato. Pero como muchas mujeres extranjeras en su situación, no recibió

90. *N de la T.:* "encampés" en el original.

ningún pago durante un año ("para reembolsar el pasaje de avión", según le decían). Como muchas otras también, a manera de alojamiento dormía en el balcón del departamento de los patrones, y se le descontaba por esto un alquiler. Como garantes ante la administración de su estadía en El Líbano, sus empleadores habían retenido su pasaporte desde su llegada para asegurarse de que no huiría, dice ella; no tenía otros documentos, ni permiso de residencia. Luego de dos años de esta "vida de esclava", según sus propias palabras, se fue, pero no pudo recuperar su pasaporte, la "señora" (la patrona) le pedía 1.700 dólares para devolvérselo. Ahora trabaja a pedido, con régimen horario, y tiene varios empleadores ocasionales. Parece calmada, capaz de controlar su existencia; efectivamente recibe el salario (4 dólares americanos por hora) por el que trabaja, aún cuando para tener esta libertad tuvo que encontrarse en total ilegalidad.

Peter también llegó en 2001 a Beirut. Tiene 40 años y dejó Sudán del Sur, su país natal, cuando tenía siete años. Fue a casa de su tío, que vivía en un campo de desplazados en la periferia de Jartum, administrado por el Consejo Sudanés de las Iglesias. Luego se convirtió en "maestro voluntario" a la edad de veintitrés años y ejerció esta actividad de 1995 a 2000, siempre en Jartum. Allí pide y obtiene una inscripción para una escuela en Rumania y una visa, pero no tiene el dinero para hacer el viaje. Se dirige a Siria, donde espera ganar bastante dinero para poder ir a Rumania. Trabaja mucho, pero gana muy poco limpiando en un restaurante. Había muchos sudaneses en Siria en ese momento. Algunos eran devueltos a Sudan. "*No way out, I gave up*"[91] ["*No hay salida, me rindo*"], dice, pero no se rinde totalmente. Listo para partir a cualquier lugar, lo más fácil es el Líbano limítrofe. Allí entra ilegalmente, como hacen todos los sudaneses desde Siria. Muchos trabajadores sudaneses, tanto del sur como del norte, se instalan entonces en Beirut por períodos cortos (seis meses o un año), viviendo a menudo en condiciones extremadamente precarias (de a diez o doce hombres solteros en departamentos de dos piezas) y trabajan como custodios, barrenderos o agentes de mantenimiento. Algunos terminan por quedarse sin haberlo realmente planificado.

Sin documentos y expuesto a ser devuelto sin nada, sin derecho, por sus patrones, Peter trabaja desde su llegada a Beirut en una estación de servicio, luego limpiando en un hotel y, desde hace cinco años, limpiando también en un Night Club (su salario es de 350 dólares mensuales). Como él, cientos de otros sudaneses de Beirut (en general del sur) están relativamente estabilizados y siguen mirando hacia su país. A veces ocurre que un pariente los visita; pero la perspectiva del regreso se aleja. Así como se aleja la perspectiva de Rumania para Peter. Y como se aleja también para Hashami, la perspectiva de volver a

91. *N. de la T.*: en inglés en el original.

Sri Lanka, aunque el regreso a su país esté estipulado o por lo menos pueda inferirse del contrato que atrae a Beirut a las trabajadoras esrilanquesas, filipinas, malgaches, bengalíes o etíopes. Obtener documentos de estadía regulares les resultaría muy caro, me explican, incluyendo en la cuenta los gastos oficiales y oficiosos de regularización, es decir para cada uno: 3500 dólares + 1000 dólares de garantía la primera vez + 1000 dólares por año para la renovación. No son los números que se escuchan en las administraciones o en las ONG. Pero son los que ellos conocen y que los disuaden de intentar convertirse en legales.

Peter y Hashani forman parte de las personas consideradas en Beirut como *bidoun* (los "sin"), un término de extranjería que designa la ausencia de papeles pero también de derechos en general, a pesar de que las relaciones laborales les permiten estabilizarse. A menudo, Peter es insultado en la calle por su color de piel: "Los negros son llamados *Shaytan* ("Satán"), cuenta, y algunas personas se persignan al vernos". Participa en la animación de una asociación cristiana de sud-sudaneses en Beirut, que tiene un rol importante en la ayuda a los recién llegados, pero también en el establecimiento de relaciones con al menos una parte de la población de la ciudad (los religiosos o los esposos libaneses de las trabajadoras extranjeras) y así de un lugar mínimo de sociabilidades pacificadas.

Esta posición de exclusión/inclusión explica la imagen llena de matices que me dejó la familia de Peter y Hashani: inclusión por el trabajo, exclusión por todo el resto o casi, fuerte individualización de la vida cotidiana, aglutinación comunitaria puntual el domingo a la mañana. Esta ambigüedad corresponde a otra figura de extranjería antigua y relativa, la de los "metecos" de la Grecia antigua: el término designaba a los "residentes sin derecho de ciudad". Vivian *en* la ciudad para la cual su fuerza de trabajo subalterna era indispensable –la democracia griega necesitaba a esos excluidos para existir. Pero eran despojados de todos sus derechos, sociales, políticos o de propiedad. Así, su presencia no estaba prohibida a diferencia de los parias, y disponían de una libertad relativa, a diferencia de los esclavos. Pero también, como Peter y Hashani (y sus dos hijos) en Beirut, estaban establecidos de manera durable en un intersticio que ocupan y habitan con un éxito relativo.

El *squat* es la forma de residencia urbana característica de esta presencia ilegal en la ciudad, de la condición de "residentes sin derecho de ciudad". El *squat* llamado "Gaza Hospital", en el barrio de Sabra, en Beirut, nos permitirá acercarnos a esta realidad, cercana a la de los dos trabajadores migrantes indocumentados que acabamos de presentar. Gaza Hospital es el nombre de un edificio de once pisos, donde viven cerca de 500 personas, en situación precaria. Construido en los años 1970 por la OLP (Organización de Liberación de Palestina), cuando tenía su sede en Beirut en el barrio de Sabra, el hospital fue progresivamente abandonado después del desalojo de la OLP en 1982 y de su posterior instalación en Túnez. Parcialmente destruido en 1982 por el ejército israelí durante su invasión al barrio

(que dio lugar a la masacre de Sabra y Chatila), luego quemado durante la "guerra de los campos" y la "guerra interna" entre 1986 y 1987, fue abandonado por todos los servicios médicos al finalizar este último acontecimiento[92]. Según los relatos recogidos en 2012, el *squat* de Gaza Hospital habría sido fundado en 1987 por tres mujeres palestinas que habían huido de las violencias del vecino campo de Chatila y erraban por las calles de Sabra con sus hijos en busca de un refugio. Entraron en el edificio que había sido enteramente abandonado luego de un incendio que dañó varios pisos. El ejército sirio que ocupaba entonces la zona de Sabra las autorizó a penetrar y a instalarse en el edificio que estaba parcialmente en ruinas. "Luego, en tres días, la gente llegó y se llenó", cuenta una de las tres fundadoras del lugar. Otros refugiados palestinos provenientes de Chatila, luego se unieron a ellos otros más que venían de distintos campos de Beirut y otros lugares de la ciudad.

Controlado hoy por dos familias palestinas que invirtieron mucho en la transformación del edificio, Gaza Hospital es la residencia de familias palestinas y líbano-palestinas, de familias sirias antiguamente instaladas y, luego, de migrantes trabajadores y de muchos refugiados sirios, pero también de migrantes egipcios, sudaneses y finalmente bengalíes llegadas más recientemente al lugar. Estas últimas alquilan piezas en subsuelos, construidas por uno de los hijos de una de las dos principales familias del lugar. Para fines del 2012, había en total 127 alojamientos de tamaños variables (de una o dos piezas, la mayoría, y unos muy escasos departamentos de tres o cuatro piezas) y aproximadamente 500 habitantes.

De ocho pisos que tenía en sus comienzos, el *squat* cuenta hoy con diez, y un decimoprimero en construcción. Nadie tiene título de propiedad, pero se distingue sin demasiado problema quién es propietario, quién está alojado gratuitamente y quién es inquilino. Para algunos pocos, el *squat* se convirtió en recurso y objeto de rentabilidad (construcciones) y de beneficios (alquileres), aún cuando la impresión de conjunto es la de una favela vertical, sumamente precaria en el plano de la higiene, del acceso al agua y la electricidad, del tratamiento de los residuos y de las aguas servidas. Una ONG noruega, Norwegian Refugee Council (NRC), sostenida por la Agencia Europea para la Acción Humanitaria (ECHO), intervino en 2008 para mejorar el saneamiento del edificio.

Son los habitantes menos legítimos y más frágiles del campo de Chatila los que se quedaron en el *squat* de Gaza Hospital, ya que no pudieron justificar su derecho a una reinstalación en el campo al momento de su reconstrucción bajo la egida de la UNRWA,

92. Sobre la historia política y urbana del campo de Chatila, situado a 500 metros aproximadamente del squat de Gaza Hospital en el barrio de Sabra, ver Hala Abou-Zaki, «Chatila (Liban). Histoire et devenir d'un camp de réfugiés palestiniens», en M. Agier (dir.), *Un monde de camps*, *op. cit.*, p.35-46.

la Agencia de las Naciones Unidas para los refugiados palestinos, al final de la "guerra de los campos". Ilegítimos, ya sea porque vivían en las zonas no oficiales de Chatila, en los bordes de los límites del campo, o porque estaban alojados o eran sub-locatarios sin título de ocupación en el campo mismo. En muchos aspectos pues, Gaza Hospital es una extensión del campo de Chatila. Por otra parte, es en función de este reconocimiento que intervino la ONG noruega NRC, desde su oficina situada en el campo de Chatila. Los lazos familiares y de amistad con los habitantes de Chatila permanecen fuertes. En lo cotidiano, el escaso centenar de metros que separa uno y otro lugar se recorren rápido y regularmente. Pero el *squat* no representa una excepcionalidad jurídica y política del campo; se encuentra en un espacio enteramente libanés y beirutí. De esta manera, a la ilegitimidad con respecto a Chatila, los habitantes de Gaza Hospital ven agregarse la ilegalidad jurídica de su instalación en el barrio de Sabra (hay en efecto un vacío jurídico sobre el status y el devenir de los bienes de la autoridad palestina después de su partida de Beirut). Se agrega también una mala reputación ligada a la insalubridad del lugar o a los rumores de tráficos de armas –como si un contagio palestino hubiera surgido de los campos hacia la ciudad pasando por Gaza Hospital…

¿Cómo fueron posibles el establecimiento y la continuidad de este lugar? ¿Cómo se transformó y estabilizó, hasta convertirse, veintiséis años después de su apertura, en un lugar de presencia urbana durable para varias generaciones de refugiados y migrantes en situación precaria, con una inscripción posible (aunque marginal) en la ciudad?

Gaza Hospital es de hecho la culminación de varias historias. Una historia palestina por supuesto, como hemos mencionado brevemente. Pero también una historia de los conflictos y de los desplazamientos en la región, cuyo último episodio, sirio, tiene efectos considerables, en el plano económico y social, en la vida del *squat*. Muchos refugiados sirios (potenciales nuevos inquilinos) vienen a sumarse a las familias y los trabajadores sirios presentes desde antes. Es igualmente una historia de trabajadores migrantes provenientes de un área geográfica más amplia – especialmente obreros de la construcción y empleadas domésticas - y cuyas movilidades y condiciones de vida precarias (pero a veces de corta duración) en Beirut los conducen hacia el *squat* como una de las posibilidades de acceso a la ciudad: trabajadores sirios, egipcios, sudaneses del norte y del sur, migrantes esrilanquesas, bengalíes, etíopes. Una historia urbana por fin, la de la ciudad de Beirut, que hizo de Sabra una región moral, hoy en día diferente del "agrupamiento palestino" que fue durante los años 1960-1980. Sabra, calificada ahora como "zona de miseria cosmopolita" por los comentarios beirutís, y encarnada a su manera de la forma más completa por Gaza Hospital. Agrupando varias generaciones y varias olas de migrantes y de refugiados, el *squat* es el lugar de una alteridad renovada en la ciudad al mismo tiempo que un lugar de movilidad.

Finalmente, consideremos el caso de un emigrado judío austriaco, exiliado en julio de 1939 a los 40 años en los Estados Unidos, donde se instala con su esposa y sus hijos –y donde morirá veinte años más tarde. Es sociólogo y pronto será recibido en la New School for Social Research de Nueva York, un establecimiento de enseñanza superior y de investigación que en los años de guerra se convirtió en un refugio para investigadores y docentes en ciencias sociales y filosofía, europeos perseguidos y amenazados por su origen judío.

Alfred Schültz, el sociólogo emigrado, se basará en su propia experiencia para reflexionar sobre la experiencia de los ajustes, interpretaciones y aprendizajes que el extranjero vive en todas partes. Se interesa por la manera en que se cruzan y se superponen los modelos culturales, en parte, para engendrar una nueva "manera de pensar habitual", sincrética, singular. En efecto, el extranjero llega a la nueva situación con una manera de pensar que le parecía evidente y natural, y debe orientarse dentro de un "nuevo modelo cultural" (lengua, costumbres, leyes, folklore, modas, etc.), comprenderlo y utilizarlo. "Esto equivale a decir", resume Alfred Schültz, que, para el extranjero, "el modelo cultural del nuevo grupo no es un refugio sino un país azaroso, no algo comprendido sino un tema de investigación a interrogar, no una herramienta para destrabar situaciones problemáticas sino una situación problemática en sí misma y difícil de dominar"[93]. Incluso, como agrega más adelante, es un "laberinto en el que perdió todo sentido de la orientación"[94]. De esta prueba, el extranjero extrae dos caracteres fundamentales; por un lado, la objetividad y la inteligencia del mundo (descubrió que "la manera de vivir normal está lejos de ser tan segura como parece"); por el otro, una "lealtad ambigua": al ser reticente o incapaz de sustituir completamente un modelo cultural por otro, el extranjero es un "híbrido cultural que vive en la frontera de dos modelos diferentes de vida, sin saber a cuál de los dos pertenece"[95].

Desde entonces, muchos trabajos se dedicaron a describir y comprender esta posición fronteriza y ambivalente en la que se encuentra el emigrado/inmigrado[96]. Si me pareció importante evocar a ese extranjero –europeo emigrado a los Estados Unidos a mitad del siglo XX, y su "laberinto cultural"-, es por tres razones esenciales. Primero, prefigura una condición cada vez más habitual en el mundo cosmopolita en el que entramos. Cada prue-

93. Alfred Schütz, *L'Étranger. Un essai de psychologie sociale* (1944), seguido de *L'Homme qui rentre au pays* (1945), Allia, Paris, 2010, p. 35.
94. *Ibid.*, p. 38.
95. *Ibid.*, p. 37.
96. El libro de Abdelmayek Sayad *La Double Absence* (Seuil, París, 1999) describe estas dos ausencias (la del país natal y la del país de recepción) reunidas en una sola persona.

ba de alteridad con la que nos encontramos confrontados hace, de las maneras de vivir y de pensar del lugar de recepción, un laberinto singular en el que perdemos el sentido de la orientación. Si bien esta prueba refuerza la objetividad y la ambivalencia de la posición fronteriza del migrante, conviene subrayar que hoy en día los lugares y las situaciones de esta prueba se han globalizado y multiplicado a la vez, en comparación con la experiencia estadounidense de Schültz en los años 1940. Las capacidades de desplazamiento, la circulación de las imágenes y de las informaciones a escala mundial hacen que estas pruebas sean numerosas y, para muchos, cotidianas. Luego, en un marco cada vez más cosmopolita donde cada uno se encuentra implicado, la separación entre la extranjería y la familiaridad representa una prueba tan habitual como la del laberinto. Situado en posición de extranjería relativa en una situación social dada, cada uno deberá pues verificar a la vez su lugar y el carácter relativo de su alteridad y la de los otros. Finalmente, más allá de la geoestrategia y de las políticas llamadas proteccionistas, es esa experiencia, antropológica, la que tiende a reducir o a dificultar la profusión de los nuevos muros desde los años 1990. Sin llegar nunca a suprimirla totalmente, puesto que, como vimos, los lugares de la frontera en donde se encuentran por períodos cada vez más largos los extranjeros contemporáneos, ya sean errantes, parias o metecos, se convierten, ellos mismos, en lugares de un nuevo cosmopolitismo.

Estar en el mundo en la frontera: una nueva condición cosmopolita

Poco a poco, el andar del vagabundo traza un camino sin retorno, a diferencia de la Odisea del migrante cuya ciudad natal, Ítaca, parecía ser la primera y última etapa. La segregación del paria hace del lugar confinado del indeseable, una frontera entre las sociedades y los Estados-nación, un intersticio convertido en habitable pero del que es difícil salir. Y finalmente, la marginalidad del meteco hace al extranjero explotable a voluntad, presente en la ciudad pero sin acceso a la *polis,* es decir sin derechos, socialmente indeseable pero económicamente útil. Ocupan, acampan, viven en los intersticios de la ciudad. Todos recorren, con mayor o menor holgura social y económica, un laberinto cultural donde se forma su consciencia de pertenecer al mundo, así como aumenta su distancia con respecto a las identidades heredadas.

Los pequeños retratos de personas y lugares que acabamos de leer permitieron esbozar el cuadro de estas figuras sociales, modelizadas o conceptualizadas en el sentido de querer otorgarles un carácter de generalidad. Pero si bien esas personas ayudan así a comprender la condición de extranjero hoy, los retratos no se agotan con las figuras teóricas, y conservan su singularidad. La observación no es puramente formal. En efecto, la experiencia de los antropólogos siempre está marcada por esos encuentros singulares, que a menu-

do se esconden detrás del "informante" y en quien, en el terreno, el investigador descubre a un verdadero amigo o amiga y a menudo, a un gran conocedor de la sociedad que vino a estudiar. Pero muchas veces también, esta relación queda únicamente marcada por el sello afectivo (que quisiéramos poder distinguir, torpemente, de las informaciones "objetivas") sin sacar todo el provecho teórico del encuentro con un sujeto de palabra y de acción, con quien el investigador pudo establecer un contacto. Esta cuestión esencial permanecerá en el centro de nuestra investigación (sobre todo para fundamentar una antropología del sujeto-otro en el Capítulo 6). Pero desde ya, nos invita a no sacar demasiadas conclusiones de carácter identitario de estos retratos. Lo que sugieren las figuras aquí propuestas, son posiciones sociales de extranjería relativa donde las dimensiones del trabajo, de la residencia, del itinerario personal y familiar, son esenciales, así como los contextos en los que cada persona vive su extranjería y, al vivirla, se transforma culturalmente. Y los nombres que elegí para dar cuenta de esas experiencias –el errante, el paria, el meteco- pretenden ser claramente históricos, relacionales y de esta manera, universales en su fundamento y en su proceso, más que étnicos y particularistas. Además, esas figuras no encarnan categorías sociales sino maneras de ser o condiciones de extranjero; están presentes en mayor o menor dosis en cada persona que vive una situación de frontera, que representa un momento de incertidumbre y de extranjería relativa.

Cada uno de los retratos contiene una parte de cada una de las figuras. El vagabundo africano del centro Emaús de París tiene una voluntad de aprender y trabajar que lo lleva tanto a una vida de meteco contemporáneo como hacia la prueba del laberinto y de los cambios culturales rápidos. Y los dos "sin" *(bidouns)* de Beirut encarnan en su unión misma una simbiosis y re-creación culturales al mismo tiempo que la pareja y sus hijos corren el riesgo de encontrarse siempre en el andar del vagabundo. La aventura de los migrantes en la frontera mediterránea probablemente fue un motor subjetivo para salir del laberinto cultural en el que se encuentran, para comprender donde están y aprender a actuar, aunque también experimentaran las mismas angustias y psicopatologías que Bobo N'K en su campo. Porque lo contrario del paria no es el trabajador indocumentado, ambos son intercambiables según los contextos y los momentos biográficos; el contrario de ambos es el ciudadano. En la Francia de hoy, el estatus de "indocumentado" proviene de esa forma antigua del meteco al margen de la *polis* y más explotable aún al no tener ciudadanía. Convertido en inútil, terminará siendo paria, algo que experimentaron muchos trabajadores inmigrados en Francia en los años 2009-2010, encontrándose en un campo (los centros de detención administrativa, antecámara de la expulsión) luego de diez años de presencia en el país y varios años de trabajo (en la construcción o en el trabajo alimentario), mientras que estaban en situación de estadía irregular. Y los jóvenes afganos de Patras –como también,

en otras partes de la misma ciudad y al mismo tiempo, los migrantes sudaneses, palestinos o somalíes, y generalmente todos los que fracasan en llegar a alguna parte –oscilan, según las personas y el momento de su recorrido, entre las tres figuras del vagabundo, la más representada entre los migrantes en tránsito (aquellos cuyo desplazamiento se prolongó en el tiempo y el espacio, hasta convertirse en un andar), del paria (segregado, en un campo) y del meteco (extranjero que vive en la ciudad, trabajador ocasional, sin derecho).

La articulación de las investigaciones sobre la gestión de las poblaciones y de los territorios, por una parte, y sobre la gestión y la sobreexplotación de la fuerza de trabajo extranjera, por otra, aún queda por determinar[97]. La relación entre esas dos orientaciones de investigación recorta un dilema filosófico entre una orientación kantiana y política que se designó a sí misma como la "idea cosmo-política", y una orientación marxista y social autodesignada "internacionalismo proletario". Ambos modelos se cruzan sin cesar y apuntan al 'traspaso' de los límites de una ciudadanía puramente co-extensiva a la institución del Estado-nación" según Étienne Balibar[98]. Por su parte, Sandro Mezzadra y Brett Nelson muestran cómo los lazos entre migración, trabajo y precariedad en el marco de la globalización "desarticularon la dicotomía trabajador-ciudadano" y formaron nuevas fronteras en el seno de la mano de obra[99].

Las figuras de hombre-frontera presentadas más arriba nos llevan finalmente a ampliar la investigación y a repensar la condición cosmopolita hoy en día en su conjunto. Esto supone des-nacionalizar y también des-etnizar el pensamiento del extranjero[100]. Este deberá estar incluido en un pensamiento antropológico de la alteridad en general y declinado en varios grados relativos de extranjería según los contextos, o en situación. ¿Cómo nos volvemos extranjeros y cómo dejamos de serlo? Al multiplicar las fronteras mientras que los medios de la movilidad se difunden a todo el planeta ¿la globalización está haciendo desaparecer la condición de extranjero? ¿No está, por el contrario, haciendo de ella la condición más compartida en el mundo, cualesquiera que sean las identidades heredadas? Esta es la investigación que conviene profundizar partiendo de los lugares-frontera (*borderlands*) a donde nos condujeron los hombres-frontera –lugares donde se constituye una experiencia de la vida cosmopolita, a la vez específica y universal, corriente y anticipativa.

---

97. Sobre este punto ver las investigaciones y reflexiones de la obra colectiva de Alain Morice y Swanie Potot (dir.), *De l'ouvrier immigré au travailleur sans papiers. Les étrangers dans la modernisation du salariat*, Karthala, París, 2010.
98. Étienne Balibar, «Cosmopolitisme et internationalisme: deux modèles, deux héritages», *loc. cit.*, p. 47.
99. Sandro Mezzadra y Brett Nelson, *Border as a Method and the Multiplication of Labor*, Durham, Duke University Press, 2013.
100. Para una crítica del "nacionalismo metodológico" de las ciencias sociales, ver Ulrich Beck, «La condition cosmopolite et le piège du nationalisme méthodologique», *loc. cit.*, p.,223-236; y *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, Aubier, París, 2006.

Un cosmopolitismo corriente

Generalmente se asocia la palabra "cosmopolita" a un modo de vida "globalizado" – el mundo de los expertos internacionales, tecnócratas, líderes y creadores de imágenes que hablan del mundo, de la globalización, y que circulan rápido, de manera fluida de un lugar a otro del planeta. De aeropuertos a aviones y salas de congresos, de centros comerciales idénticos a cadenas hoteleras, viven de hecho en una burbuja global de la que salen poco o nada y, de una capital a otra, no necesitan moverse mucho para desplazarse, ya que no cambian realmente de morada. El mundo mismo, con todas sus fronteras, su relieve, sus residuos, sus olores o sus barreras, compone más bien el escenario desdibujado de su viaje libre y de algodón. Para definir este conjunto colectivamente, podemos hablar de una clase global en tanto que minoría social y cultural sin etnicidad, que se definiría por oposición a los "locales". Es lo que sugiere el sociólogo Zygmunt Bauman para quien la élite globalizada es tan inaccesible como excesivamente visible, "flotando por encima del mundo local", mientras que los locales, por su lado, forman una mayoría mundial pero anónima, cuyos movimientos son más lentos, difíciles, a veces arriesgados[101]...

Diferenciándose de esta clase global, bastante poco cosmopolita pues, otras personas, preferentemente reunidas en movimientos y asociaciones, quieren ser "ciudadanas del mundo" o incluso "altermundialistas". Se dirán "cosmopolitas" también, pero en este caso, para ser precisos, observaremos que pretenden hacer valer una posición política acerca del mundo y su gobernanza más o menos representativa, democrática o universalista. Esto ya es del orden de la "cosmo-*política*" o por lo menos, el signo que presagia lo que tal vez será un día la movilización cosmo-política. La filosofía de la política-mundo se hace eco de esto y se puede decir que existe desde ahora una filosofía de la cosmo-política, que tiene muchas posibilidades de ocupar un lugar más importante en la filosofía política en general. Las discusiones versan sobre el sentido y las ventajas comparadas del multiculturalismo y de los conflictos de universalismos o, como propone más recientemente Judith Butler, sobre la idea de co-habitación, especie de grado cero de la cosmo-política[102].

En el mismo orden de ideas finalmente, pero pasando de la política mundial a cierta concepción de la sociedad global, el sociólogo Ulrich Beck consideró que ser verdaderamente cosmopolita es tener una "consciencia" cosmopolita[103]. Se refiere a la percepción

---

101. Zygmunt Bauman, *Les conséquences humaines de la mondialisation*, París, Hachette, 1999. Hay traducción al español: Zygmunt Bauman. *La Globalización. Consecuencias Humanas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999. Ver también Jean-François Bayart, *Le Gouvernement du monde*, *op. cit*.
102. En la conclusión, volveremos sobre estos debates y sobre lo que la antropología puede decir de ellos.
103. Ver Ulrich Beck, *Qu'est-ce que le cosmopolitisme?*, *op. cit*.

común de riesgos compartidos, sanitarios por ejemplo, simultáneamente y en todos los puntos del planeta. Habría entonces, para ser bien precisos en cuanto a los términos, una *identificación* con el mundo como totalidad acerca de algo que pasa en algún lugar, "en otra parte", pero cuyas imágenes y comentarios son vistos y escuchados en todas partes, y que puede o podría alcanzarnos: es el "riesgo" de la "sociedad del riesgo"[104]. Gripe aviaria, tsunami, once de septiembre… nuestro compromiso tanto como nuestra consciencia son entonces requeridos… Pero también, por qué no, participamos mundialmente en los juegos olímpicos, en el mundial de fútbol… de repente algo hace símbolo y vínculo, y da por un instante la sensación de estar en sociedad en un mismo mundo. Pero eso ocurre a través de imágenes, comentarios, de flujos de informaciones, sin que la experiencia de cada uno de los sujetos de esa "consciencia" esté realmente afectada por ella. Su marco es pues la "sociedad del riesgo", para retomar los términos de Ulrich Beck, pero también una "sociedad (global) del rendimiento", "…del espectáculo", etc. El punto común a estas formas de sociedad global es su aspecto virtual. La sociedad parece no basarse más que en la percepción de un acontecimiento mediatizado, incluso mediático, que "nos" reúne planetariamente pero apenas por un instante y sin que esta consciencia corresponda a una experiencia compartida[105].

Estos tres usos, los más frecuentemente admitidos de la palabra y de la idea cosmopolitas (clase global, cosmo-política, consciencia cosmopolita) no describen la condición cosmopolita en el sentido de una experiencia vivida, cotidiana y corriente, una experiencia de la división del mundo, por más desigual y violenta que sea. Es frente a esta experiencia de situaciones de frontera en el sentido amplio que presentaré otra concepción del cosmopolitismo. Las ilustré, de alguna manera, a partir de mis trabajos de campo en diferentes partes del mundo. Sin duda, otras situaciones de este tipo pueden completar y complejizar el conjunto de los retratos y figuras de hombres-frontera y lugares-frontera. Pero creo poder defender la tesis según la cual el cosmopolitismo es la experiencia de aquellas y aquellos que experimentan lo concreto del mundo, su rugosidad. Esta experiencia ordinaria del mundo, es la experiencia del paso de las fronteras, una situación que puede extenderse en el tiempo y en el espacio. Es en las situaciones de frontera que se pone a prueba la relación con el otro, un desconocido que es también la encarnación de lo que es el mundo para aquél que se encuentra allí, llegando a la frontera.

---

104. Punto de partida de la reflexión de Ulrich Beck sobre el cosmopolitismo.
105. La investigación de Frédéric Keck sobre los lugares de difusión y experiencia de la gripe aviaria (*Un monde grippé*, Paris, Flammarion, 2010) se diferencia claramente de este enfoque de la consciencia difusa del riesgo, mostrando además una de las vías posibles de la etnografía global.

¿Quién mejor que los des-arraigados para darnos la pista concreta, empírica, de esta nueva condición cosmopolita, y para reflexionar sobre el horizonte político que ésta sitúa a una escala mundial común? Migrantes yendo de un país a otro, de una región a otra, descendientes de migrantes o de deportados más lejanos que conservaron en ellos la imagen identitaria del extranjero[106]… Todas las personas en desplazamiento anticipan una reflexión que vale para sus contemporáneos sedentarizados más o menos provisoriamente en un lugar de la "superficie de la Tierra" (Kant), y para quienes podrá ser muy útil pensarse un día como cosmopolitas si ellos mismos tienen que cambiar de anclaje.

Varios trabajos de ciencias sociales mostraron, desde hace unos veinte años, lo que podría llamarse la centralidad de la migración para comprender la evolución del mundo en general. Nina Glick Schiller (junto con Linda Basch y Cristina Szanton Blanc)[107] introdujo, a mediados de los años 1990, la reflexión sobre el cosmopolitismo del migrante subrayando que este último está anclado "en más de una sociedad" y que la vida transnacional atraviesa la experiencia cotidiana de los individuos y de las familias de migrantes. En Francia, el sociólogo y etnógrafo Alain Tarrius convirtió igualmente a los "trans-migrantes" y a los más pobres entre los migrantes, en los portadores de un cosmopolitismo específico, formando sus propias redes y territorios. En Brasil, Gustavo Lins Ribeiro observó un "cosmopolitismo popular" a partir de investigaciones sobre trabajadores migrantes en los comercios de la calle, y en general, en la economía informal. Finalmente, Nina Glick Schiller continuó su reflexión sobre los migrantes transnacionales haciendo la siguiente pregunta: "Whose cosmopolitanism?". ¿De qué cosmopolitismo hablamos? ¿Y a qué proceso social contemporáneo, a qué aspiraciones y qué deseos corresponde[108]?

Para Hein de Haas, autor de una síntesis sobre el tema de la migración internacional y de su importancia para comprender la vida social contemporánea en general, los efectos teóricos del interés por la migración emergieron sólo recientemente: participan de una corriente más amplia de trabajos y de imaginación de nuevos conceptos asociados a la migración ("transnacional", "multicultural", "diaspórico", "creolización", etc.) o que tienen que ver con la vida, las identidades y las experiencias de los migrantes mismos. En ciertos

106. Son los casos estudiados respectivamente en África, Colombia, Francia y Brasil y presentados más adelante (Capítulo 5).
107. «From Immigration to Transmigrant: Theorizing Tansnational Migration», *Anthropological Quarterly*, n° 68/1, 1995, p. 48-63.
108. Nina Glick Schiller and Andrew Irving eds., *Whose Cosmopolitansim? Critical Perspectives, Relationalities and Discontents*, Oxford, Berghahn books, 2014.Ver también Alain Tarrius, «Des transmigrants en France. Un cosmopolitisme migratoire original», *Multitudes*, n°49, 2002, p. 42-52, y *Étrangers de passage. Poor to poor, peer to peer*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'aube, 2015, Peter Nyers, «Abject Cosmopolitisms: the politics of protection in the anti-deportation movement», *Third World Quarterly*, Vol. 24, n° 6, 2003, p. 1069-1093, y Gustavo Lins Ribeiro, *Outras Globalizaçoes: cosmopoliticas pos-imperialistas*, Río de Janeiro, Eduerj, 2014.

contextos, aclara, cuando las "aspiraciones" a la migración y las "capacidades" de partir evolucionan en el mismo sentido en favor de la movilidad (cosa que no es automática), entonces una "cultura de la migración" se forma, y se desarrolla una "creciente antipatía hacia los estilos de vida agrarios y tradicionales"[109] de la misma manera que contribuye a un cambio rápido de la concepción de la "buena vida"[110].

Como veremos más adelante, a pesar de los sentimientos de extranjería que pueden tener las personas establecidas en un lugar con respecto a los migrantes, éstos últimos ya están separados del anclaje territorial, familiar y cultural del lugar de donde provienen. Los *outsiders* no corresponden ya a la identidad que los establecidos les atribuyen según las etiquetas nacionales, étnicas o raciales de que disponen. Partiendo de esta situación de doble des-identificación del migrante (que no corresponde más a la identidad de su sociedad de partida y que no corresponde tampoco a la identidad que la sociedad de llegada le asigna) abordaremos más adelante la cuestión del sujeto cosmopolita. Se trata de un sujeto-otro, separado de la asignación identitaria que la sociedad de recepción le atribuye, incluso actuando en contra de dicha asignación. Esta separación y el vacío simbólico que ella provoca pueden llevar al migrante a querer ver la migración más bella de lo que es, y a reconstruirse una imagen y un relato de sí como "aventurero"[111].

Estos diferentes enfoques y observaciones contribuyeron a descentrar la mirada sobre las sociedades, y cruzan a menudo mis propias investigaciones y análisis. Ya que, tratando de resumir, las personas en desplazamiento de las que hablo aquí están lejos de las clases globales que circulan en una burbuja aséptica y sin grietas, diferentes de los titulares de ciudadanía del mundo cuyo camino a veces cruzan, no son ni más ni menos conscientes de los riesgos o de los espectáculos media-globalizados que los demás habitantes del planeta. Su cosmopolitismo proviene del hecho de que forzosamente tienen el mundo en la cabeza, aún cuando no lo quisieron, no lo proyectaron, aún cuando no construyeron por adelantado una teoría personal sobre él. Volvemos a encontrar aquí el principio de base del realismo cosmopolita del filósofo de las Luces, Emmanuel Kant (debemos entendernos "porque la Tierra es redonda…")., principio cuyo efecto es no solamente el de mantenerse alejado de toda utopía, de todo romanticismo, sino también de toda ingenuidad: es la globalización misma la que hizo "explotar el postulado de unidad mismo: sin duda vivimos hoy en día, *negativamente*, en 'un solo mundo', comenta Étienne Balibar, en el sentido en que ninguna persona tiene el poder de escapar a los

109. *N. de la T.*: "increasing antipathy towards traditional, agrarian lifestyles", en inglés en el original.

110. *N. de la T.*: "good life", en inglés en el original. Hein de Haas, «Migration Theory. Quo vadis?», IMI Working Papers Series, International Migration Institute, University of Oxford, 2014, n°. 100, p. 23.

111. Hein de Haas, *ibid.*, p. 24. Ver también Sylvie Bredeloup, *Migrations d'aventures. Terrains africains*, París, Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2014.

efectos de las acciones de los demás y, particularmente, a sus efectos destructivos"[112]. El caso de los refugiados, de los desplazados bajo condicionamientos, de los migrantes en situación irregular, es igualmente ejemplar desde este punto de vista.

En efecto, en ese caso, el descubrir que estamos en un mundo que sobrepasa los perímetros locales, incluso nacionales, es una experiencia fuertemente sentida, dolorosa y peligrosa, pero está también llena de expectativas y esperanzas, de proyecciones hacia un futuro alejado de "nuestra casa", construido en una multi-localidad de hecho[113]. Elaborar estrategias, imaginarse "aventurero", comprender que se entra en la prueba de un "laberinto" cultural atravesando fronteras: son claras manifestaciones de una consciencia cosmopolita, pero muy diferente del discurso sobre la felicidad de ser global o sobre la estética cosmopolita. Ya que puede existir también, a la inversa, una consciencia cosmopolita del indeseable en el mundo, o del menos deseable, del meteco, del errante o del paria, que se sabe y se ve bien en el mundo, porque el mundo (en el sentido del desplazamiento, de la frontera, y de los otros) se manifiesta y lo obliga a pensarse en la relación con los otros. Es un pensamiento cosmopolita pragmático, situacional, sin que el discurso a favor de la globalización sea la prueba necesaria de la realidad de esta experiencia del mundo. Es un estado de hecho, estar en el mundo en la frontera, y tener que arreglárselas para la organización de su vida cotidiana y para la definición de su lugar en la sociedad. Podemos decir entonces que ese cosmopolitismo es una de las manifestaciones corrientes del descentramiento del mundo, es decir del hecho de que el mundo en cuanto tal tiene sentido y se edifica en las fronteras.

Es por esto que quisiera llevar la reflexión más lejos, a partir y más allá de la migración, para ligar más aún la condición cosmopolita a la prueba de la frontera. Sostengo que el cosmopolitismo corriente, en tanto que surgido de la experiencia concreta, cotidiana y banal de la frontera, designa una condición que no está sustancialmente ligada a diferentes categorías sociales o clases populares de migrantes, aunque la reflexión se base ampliamente en ellas. Me parece que se puede obtener de esta experiencia de los migrantes un punto de vista descentrado sobre el mundo: es lo que hace la filósofa Seloua Luste Boulbina, quien, en un ensayo brillante, basándose en la obra de Edward Saïd (y sobre todo sus "Réflexions sur l'exil"), puede situar el pensamiento más claramente "descolonizado", es decir emancipado de toda asignación, en lo que ella llama los "entre-mundos", mundos "entre" que están formados por la experiencia y la "ciencia de lo concreto", viajera, de los migrantes[114].

112. Étienne Balibar, «Cosmopolitisme et internationalisme», *loc. cit.*, p. 41.

113. Utilizo "multi-localidad" antes que "trans-" o "supra-localidad" a fin de conservar la referencia concreta a los lugares, a los múltiples anclajes más que al "des-arrraigo".

114. Seloua Luste Boulbina, «La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses», *Rue Descartes*, 2013/2 n° 78, p. 19-33. Ver Edward Saïd, *Réflections on Exile, and other literary and cultural essays*, London, Granta Books, 2001.Ver además Barbara Cassin, "Entre", en Jean Birnbaum, *Repousser les frontières?*, París, Gallimard/Folio, 2014.

La imagen que creo poder extraer y en cierta forma universalizar a partir de mis investigaciones, es la del espacio de intersticio[115]. Se observa en todas partes una tendencia contemporánea a la profusión y a la diversificación de estos espacios o situaciones de frontera, en el seno de los cuales se desarrolla una experiencia descentrada entre aquellos que viven allí y que se encuentran allí. Además, la reflexividad que acompaña necesariamente a este saber-ser en el mundo está reforzada por la duración y la repetición de la posición fronteriza en aquellas y aquellos que circulan y viven así más que otros el encuentro de los mundos locales diferentes. Con la ampliación espacial y temporal de las fronteras, esta condición es potencialmente generalizable y anticipadora de una cultura de las fronteras como cultura global en devenir. Se trata de un cosmopolitismo a la vez más amplio y universal, más verdadero y auténtico, que aquél que suponemos cuando se habla hoy en día de cosmopolitismo, según las concepciones corrientes evocadas más arriba. El acaparamiento de la idea cosmopolita por parte de la clase global espectacularizada, por la cosmo-política de los ciudadanos del mundo, o por la consciencia de los acontecimientos media-globalizados, muestra que el cosmopolitismo, así como la movilidad global, está marcado por múltiples desigualdades, y que su definición es objeto de conflicto. Si bien es importante, hacia atrás, decir de dónde y de quién se habla cuando se habla de cosmopolitismo ("whose cosmopolitanism?"[116]), también es importante concluir, hacia adelante, sobre la mejor descripción posible del cosmopolitismo ("¿qué cosmopolitismo?").

En una visión prospectiva, esta condición cosmopolita banal y cotidiana no se reduce a su componente sociológico (circulación de "pobres a pobres", cosmopolitismo "popular", "transnacional", o "migratorio"). En un plano antropológico, está formada por la experiencia de la frontera, llamada a generalizarse por la globalización, y con la que hay que aprender a convivir. (La prueba *a contrario* de la verdad de esta propuesta, la encontramos en el desarrollo de los repliegues identitarios –nacionalistas, urbanos, neo-locales, o neo-"tribales"- que muestran en todas partes la dificultad de comprender y de vivir esas situaciones de frontera).

Extendiendo la investigación a todas las situaciones de frontera, es decir a todas las situaciones en las que una prueba de relativa extranjería es compartida, podremos llevar esa extranjería hacia lo común, y relativizar la distancia al otro, cualquiera sea el lenguaje de esta alteridad: étnico, racial o humanitario. Podremos así reconocer mejor el *sujeto-otro* que existe a través de esas manifestaciones de alteridad cuyo lugar es la frontera. Descentrando la investigación hacia la frontera, se tratará finalmente de poner en marcha una propuesta alternativa a la repetición del pensamiento identitario y de la trampa que éste tiende sin cesar a los llamados a vivir juntos. Es lo que haremos en la segunda parte de este ensayo.

---

115. Esto tiene que ver también con las fronteras urbanas; ver M. Agier, Anthropologie de la ville, París, PUF, 2015.
116. *N. de la T.*: En inglés en el original.

II
El sujeto descentrado

Capítulo 4

Cuestiones de método:
Repensar el descentramiento hoy

El momento de incertidumbres y la importancia política cobrada por la cuestión de las fronteras en el mundo correspondieron, en las ciencias sociales, a diversas crisis, a debates y, en general, a un período de revisión conceptual, metodológico y temático. El giro contemporáneo que marcó durante este período a la antropología permite encarar un *aggiornamento* indispensable. El desafío es simple –involucra no solamente a los antropólogos, sino también a los usos de las ciencias sociales por parte de aquellas y aquellos que se interrogan sobre su utilidad hoy en día y quieren dialogar con ellas. ¿Se puede comprender, todavía, el mundo que nos rodea mientras que su perímetro y sus características se han transformado profundamente en las últimas décadas? ¿Se puede comprender, desde el punto de vista de la antropología, el lugar y el compromiso de cada uno en este mundo, cuando sabemos hoy que ha adquirido dimensiones –planetarias- y que, al mismo tiempo, las distancias se han reducido pues todos los lugares del planeta se han vuelto técnicamente accesibles en poca horas, algunos días cuanto mucho, o algunos "clics", creando así nuevas temporalidades y espacialidades de la vida social y cultural? Interesada desde siempre por el estudio de los hombres en sociedad, ¿la antropología puede aún ayudar a vivir nuestra presencia en el mundo (la experiencia que compone cada día nuestra condición de humanos en sociedad) en este marco global? Esas son las

preguntas que tenemos que abordar ahora, antes de proseguir la investigación sobre la emergencia de un sujeto cosmopolita.

Un momento crítico: el giro contemporáneo de la antropología

No es necesario remontarnos muy lejos en el tiempo para ver que una crisis general de los grandes paradigmas sociales y culturales marcó las últimas décadas, una crisis cuyo comienzo puede situarse entre el final de la Segunda Guerra mundial (años 1940 y 1950), las grandes descolonizaciones (años 1960 y 1970) y el final de la Guerra Fría (años 1980 y 1990). En este contexto, tres cambios tuvieron que ver particularmente con los fundamentos de la antropología: las transformaciones de las representaciones del individuo, la formación y la imposición progresiva de la escala mundial, y los múltiples trastornos y conflictos asociados a la cuestión de las fronteras, ya sea por su existencia misma, sus delimitaciones o su rol. Hay un lazo entre esos tres cambios del punto de vista de la antropología. Los retomo aquí, de manera sintética, con el objetivo de plantear el marco dentro del cual la antropología, en unos treinta años, debió rever enteramente sus conceptos e inventar otros nuevos, renovar sus campos y la manera de abordarlos.

Primero, la individualización acelerada de los destinos y el aumento del individualismo como modelo social, o la gloria creciente del "yo" en todas partes del mundo, cuestionaron los soportes y las mediaciones que nos ligan unos a otros –los lugares antropológicos, los cuerpos intermedios, el rol y las estructuras de las relaciones de parentesco, las formas comunitarias de acceso a la tierra y a los recursos, etc. ¿Había que considerar que la antropología debía limitarse a lo que quedaba de los sistemas tradicionales, a riesgo de reducir cada vez más su espacio de exploración, de descripción y de comprensión del mundo? ¿No debía más bien correr su mirada, o más exactamente desdoblarla, incluso multiplicarla, transformando sus maneras de investigar, para acompañar las transformaciones y los desplazamientos de los actores y de las prácticas estudiadas partiendo de las redes más que de estructuras normativas, de los individuos más que de los grupos o de las identidades colectivas estudiadas y nombradas antes en otros contextos?

En segundo lugar, la imagen de un mundo finito (el planeta Tierra) como marco englobante, homogeneizante, sobrepasando los contextos locales o nacionales, cuestionó el perímetro de aquello que "nos" es común, desde las clásicas comunidades pueblerinas o comunidades étnicas a la comunidad europea, incluso a la comunidad internacional –donde éstas se revelan menos evidentes que aquéllas, ante todo por razones de escala y por lo tanto de intensidad de comunicación interna. La palabra "comunidad" se encontró entonces nuevamente en escena y cuestionada. En el debate público, se convirtió prácticamente

en el equivalente de identidad. "Identidad" se impone a "comunidad" y sobre-determina su sentido en los contextos generalmente nacionales de las sociedades complejas. Estos últimos están marcados por desigualdades sociales y polémicas públicas (por ejemplo entre políticas identitarias, comunitarismo y universalismo). Hacer antropología requirió volver a problematizar la relación entre una organización social, una dinámica cultural y la afirmación (generalmente oposicional en los contextos nacionales y mundiales) de un "nosotros" en busca de reconocimiento. Esta relación, supuestamente armónica y estable en el aspecto estructural en las sociedades llamadas "simples", estudiadas por los etnólogos en los rincones más alejados del planeta, se torna disonante en las sociedades llamadas "complejas", marcadas por la heterogeneidad cultural y una gran diversidad de lazos y de pertenencias sociales. La cuestión de saber lo que en todos los lugares hoy en día hace comunidad remite pues a la antropología al estudio de las situaciones contemporáneas donde algunos individuos recrean lo común, sin que la hipótesis esencialista sea necesaria para esta investigación situacional y sin que una parte del mundo, desde ese punto de vista, esté más "fuera de sitio" que otra.

En tercer lugar y como para prolongar y resumir esas dos crisis del "yo" y del "nosotros", fue planteada la cuestión de las fronteras –fronteras de los espacios, de las culturas y, más confusamente, de las identidades en y de la globalización. El gran relato mundial del "sin fronterismo" elaborado en los años 1970 y 1980 fue una expresión de esta crisis, tanto como lo fue, desde entonces, la edificación de miles de kilómetros de muros, protectores de barrios urbanos o de Estados-nación. Las transformaciones aceleradas de la localidad, de la cultura y de la identidad, como el aparente consenso acerca de la homogeneización cultural del mundo globalizado, condujeron igualmente a algunos comentadores a evocar la amenaza de una desaparición del "otro". Sin embargo, las diferencias expuestas se han hecho más visibles que nunca en el contexto global: más estéticas, paródicas o ficcionales, circulan más lejos y más rápido. La cuestión de las fronteras reintroduce pues una problemática de la relación allí donde los discursos identitarios dominan expresando de manera política y violenta este oxímoron de la globalización que también es una doble negación de la frontera: siempre más muros en un mundo sin alteridad…

El mundo y yo y nosotros: sobre esta nueva configuración social y cultural, muy resumida aquí, se basó la crítica contemporánea de la antropología, en un momento reflexivo durante el cual se cuestionaron a la vez sus problemáticas (étnicas y de civilizaciones), sus enfoques (monográficos y estructural-funcionalistas), sus descripciones (totalizadoras y monológicas) y sus terrenos convertidos en territorios de los etnólogos (ciudades, tribus, comunidades). Se pueden atribuir a Marc Augé y a su "antropología de los mundos contemporáneos" las expresiones más avanzadas en Francia de esta crítica y actualización de la an-

tropología[117], que consagró de alguna manera un movimiento más amplio en el ejercicio del oficio de antropólogo, movimiento marcado por la superación de los objetos etnológicos hasta ahora privilegiados, étnicos y monográficos; en beneficio de una comprensión más amplia, abierta pero indeterminada *a priori* de los mundos contemporáneos, haciéndose, en situación, imprevisibles a veces, en contextos y escalas de dimensiones cambiantes.

Estudiar estos "mundos" en formación o transformación implicó la apertura a nuevos temas de investigación para la antropología, adaptados a las evoluciones del contexto global cuyos efectos no podían ser anulados si uno quería captar el conjunto de las situaciones observadas: desarrollo, salud, migración, trabajo, urbanización, pobreza, movimientos político-religiosos. Esos objetos de investigación llevaron a los etnólogos hacia las cuestiones sociales globales, rompiendo así con la separación cultural norte-sur y conduciendo empíricamente hacia la globalización. Inversamente, estudiantes e investigadores de otras disciplinas han integrado herramientas y conceptos de la etnología para ayudar a pensar los mundos en transformación. Ese movimiento, aún cuando favoreció las numerosas subdivisiones temáticas actuales a partir de las cuales se hizo difícil ver un horizonte antropológico común, igualmente brindó argumentos al proyecto de una antropología general y pluridisciplinaria.

Durante este período cardinal de los años 1970-1990, se desarrollaron en Europa y en los Estados Unidos una serie de críticas y de teorías convergentes. Unas y otras, aunque con diferencias importantes, participaron del giro contemporáneo de la antropología puesto aquí en evidencia y sobre el que me parece posible basarnos para progresar en la actualización de las herramientas de la antropología. En efecto, en algunos años, aparecieron nuevas exploraciones de la "co-temporalidad" (*coevalness*) entre la investigación, los datos y la escritura[118], críticas de la monografía como escritura y como ficción[119], consideraciones

117. Tienen que ver, más específicamente, con la transformación de los anclajes locales (Marc Augé, *Non-lieux*, Seuil, París, 1992. Hay traducción al español: Marc Augé. *Los no lugares: espacios del anonimato: antropología de la sobremodernidad.* Madrid, Gedisa, 2009), las transformaciones de la alteridad (*Le Sens des autres*, Fayard, París, 1994. Hay traducción al español: Marc Augé. *El sentido de los otros: actualidad de la antropología.* Madrid, Paidós Iberica, 1996) y la formación de nuevos "mundos" sociales y culturales (*Pour une anthropologie des mondes contemporains*, *op. cit.*).

118. Ver principalmente Johannes Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York, 1983 (trad. francesa: *Le Temps et les Autres*. *Comment l'anthropologie construit son objet*, Anarchasis, Toulouse, 2006).

119. Ver principalmente Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973. Hay traducción al español: Clifford Geertz. *La Interpretación de las Culturas*. Traducción: Aberto Bixio. Madrid, Gedisa, 2009; y «La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture» (traducción francesa y presentación de André Mary. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" es el primer capítulo de la primera parte de *La interpretación*. Pp. 19-40), *Enquête*, n°6, 1998, p. 57-105; James Clifford, *The Predicaments of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, 1988 (trad. francesa: *Malaise dans*

teóricas y metodológicas sobre la deslocalización de las situaciones vividas y observadas, y en consecuencia la necesidad de una etnografía "multi-situada"[120].

De manera más general, la antropología norteamericana conoció entonces un "giro filológico", según la expresión de Tobias Rees[121], que retomó al pie de la letra la famosa fórmula de Clifford Geertz según la cual el antropólogo debe "leer las culturas como textos, por encima del hombro de los informantes". Es pues, una inversión crítica, amplia y radical la que se opera en el transcurso de este período. La etnología clásica, étnica y monográfica, es criticada como una ficción que emana de un autor y de una relación de dominación que niega la dimensión dialógica de la investigación. ¿Pero qué poner en su lugar? Si todo no es más que ficción, literatura, idiosincrasia, genio o capricho de autor, entonces el saber antropológico sería imposible: tal es la crítica que se hace en general en ese momento en Francia a los análisis de esta antropología llamada "textualista" que, llevados al extremo, anuncian el "fin de los terrenos" – por otra parte, ese momento crítico será considerado más adelante por sus principales actores como el de una "apertura o una demolición, según cómo uno lo mire, sin colocar nada en su lugar"[122].

El contexto político y la crisis moral del primer mundo de los años 1960 fueron pues determinantes, tanto en Estados Unidos como en Francia. De acuerdo a la contextualización que de ella hacen hoy en día los protagonistas de la época[123], la "demolición" norteamericana fue una revolución más moral y política que epistemológica. Una situación marcada por la guerra de Vietnam, que para los antropólogos norteamericanos fue de alguna manera lo que las descolonizaciones fueron para los europeos, y en particular para la antropología francesa. Es la época de la crisis y de los cambios rápidos en los terrenos y los contextos de la antropología. En Francia, la crítica del rol desempeñado por la etnología en la dominación

---

la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXe *siècle*, ENSB-A, Paris, 1996. Hay traducción al español: James Clifford. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Traducción de Carlos Reynoso. Barcelona, Gedisa, 1995); James Clifford y George Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986. Hay traducción al español: James Clifford y George Marcus *Retóricas de la antropología.* Traducción de José Luis Moreno, Madrid, Jucar, 1991.

120. George Marcus, «Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography», *Annual Review of Anthropology*, n° 24, 1995, p. 95-117. Hay traducción al español: George Marcus. 2001. "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades* 11(22): 111-127.; Akhil Gupta y James Ferguson (dir.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham, 1997. Ver en español su artículo: James Ferguson y Akhil Gupta. 2008[1997]. "Más allá de la 'cultura'. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia", *Antípoda* 7: 233-256.

121. Tobias Rees, «Today, what is anthropology?», *en* Paul Rabinow y George Marcus (dir.), *Designs for an Anthropology of the Contemporary* (con James Faubion y Tobias Rees), Duke University Press, Durham, 2008, p. 4.

122. Paul Rabinow y George Marcus (dir.), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, *op. cit.*, p. 30.

123. *Ibid*., p. 22-23.

colonial o imperialista debía entonces conducir a la desaparición de la disciplina[124], según sus detractores más radicales. Y los investigadores africanos, que luego formaron el tema de la post-colonia, confirmaron esta radicalidad[125], no sabiendo qué hacer con un saber etnológico europeo marcado por una autoridad etnográfica muy política en su principio mismo.

Retomo la pregunta de George Marcus citada anteriormente: ¿qué ponemos en su lugar? ¿Cómo hacer antropología hoy en día en un contexto de descentramiento del mundo y de descolonización de los saberes? Es importante, me parece, retomar y profundizar la crítica de la "gran división", volver a pensar el descentramiento antropológico y adaptar los métodos de observación y de análisis al mundo contemporáneo. Son estas tres cuestiones de método las que quisiera abordar en este capítulo antes de volver a nuestra investigación sobre las fronteras.

El final de la "Gran División"

A partir del momento crítico que acabo de describir a grandes rasgos, se construyó la idea de que la antropología de lo contemporáneo definía una antropología alternativa de otra que, por contraste, habría permanecido "clásica" y así referencial para unos (aquellos que se aferran a ella como a una "edad de oro"[126]) o inmutable y perimida para otros (aquellos que la critican). En esta manera de pensar y clasificar, la antropología de lo contemporáneo se tornó calificable por agregados (que llamaríamos "sociológicos": la ciudad, el conflicto; la movilidad, el desarrollo, etc.) o por el contrario por carencias (que en este caso serían "etnológicas": las estructuras de parentesco, las lenguas locales, el culto a los ancestros, etc.).

Ciertamente, unos y otros pueden denotar, por el lugar más o menos importante que ocupan en la descripción y la interpretación de los terrenos, un importante cambio de los contextos de la investigación (individualización, deslocalización, globalización, presentismo, etc.). Tomaré un ejemplo de esta generalidad de la contemporaneización de los

124. Ver por ejemplo Jean Copans, *Critique et politique de l'anthropologie*, Maspero, París, 1974. John Comaroff ("The end of anthropology, again: on the future of an in/discipline", *American Anthropologist*, vol. 122, n° 4, 2010, p. 524-538) quien recientemente retomó la reflexión sobre el estado de la antropología mientras aún se continúa anunciando su fin. En una óptica cercana a la desarrollada aquí, demuestra que esta nueva crisis reformula, de manera polémica, una cuestión de actualidad, la de la necesaria superación de los límites disciplinarios de la antropología.

125. Ver Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, París, 2010.

126. "La antropología vive en sus compromisos posteriores a los años 1980, pero estos últimos son muy diferentes de lo que fueron en sus antiguos bastiones, en sus recepciones aún estereotipadas y en su vida institucional que todavía goza de lo que hemos dado en llamar su edad de oro" (George Marcus, *en* Paul Rabinow y George Marcus (dir.), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, *op. cit.*, p. 31-32).

hechos de los que se ocupa el antropólogo. Entre la centena de habitantes de un pueblo de la selva de África Occidental y los cuatrocientos cincuenta pasajeros de un vuelo París-Nueva York, los quinientos habitantes de una torre de HLM en la región parisina[127], o incluso los 3.500 turistas de un complejo turístico en el litoral norte de Bahía en Brasil, la dimensión humana torna esas configuraciones igualmente observables y comparables para la investigación antropológica, pero las brechas de significación son considerables y de entrada uno puede pensar que no utilizará los mismos conceptos ni los mismos procedimientos metodológicos en un caso o en el otro. Sin embargo, esos cuatro lugares tienen todos que ver hoy en día con la movilidad a mayor o menor escala y a una mayor o menor intensidad, y uno puede preguntarse si sus ocupantes no encuentran allí, cada uno a su manera, el más cálido hogar del mundo. Finalmente, ya no es incongruente imaginar hoy en día que algunas personas que ocupan cada uno de esos cuatro espacios estén ligadas a otras personas que viven en las demás configuraciones sociales y culturales mencionadas aquí (pueblo africano, avión, HLM, complejo turístico) por diversos tipos de redes, de actividad económica o de parentesco.

El problema pues, para este recorte superficial entre "antropología de lo contemporáneo" y "etnología clásica", es que el cambio y la movilidad están cada vez más presentes en todas partes y por lo tanto dificultan la división de los terrenos de esas disciplinas. Para defender este recorte de los saberes (y mantener así la "gran división" del mundo entre sociedades modernas y exóticas), habría que confinar la antropología a la forma antigua de los agrupamientos humanos (los que fueron calificados como "etnias" en el momento de su descubrimiento), excluyendo de su campo las formas contemporáneas de agrupamientos, asambleas, uniones o comunidades en proceso de formación, nacimiento o transformación[128].

De la etnia a las identidades étnicas

Esta división territorial entre una antropología clásica y otra, contemporánea, no es satisfactoria desde un punto de vista teórico, y no lo es tampoco para concebir la investigación de campo, donde sea que se desarrolle. Porque reproduce en el seno mismo de la an-

---

127. *N. de la T.*: *Habitation à Loyer Modéré.* Habitaciones de alquiler moderado. Construidos en su mayoría en la década de los años 1960-1970, los HLM son el emblema de la arquitectura de los barrios populares de la periferia urbana francesa.

128. Ver Marc Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, *op. cit*., p. 62. además, la apertura de nuevos terrenos conlleva a menudo la revisión de las maneras de investigar y de describir – describir y comprender por ejemplo, la vida en la cárcel, las relaciones vía Internet, la política en los campos de refugiados o las relaciones de poder en los laboratorios, etc. Ver el dossier «Frontières de l'anthropologie» organizado por Benoît de l'Estoile y Michel Naepels para la revista *Critique*, n° 680-681, 2004.

tropología el principio de la "gran división", dualista y culturalista, incluso civilizatoria, entre tradición y modernidad, etnia y clase, "ellos" y "nosotros", los particularismos ("entre los...") y el universalismo ("entre nosotros") y así sucesivamente… Recordemos que este dualismo, generalmente rechazado en las presentaciones sintéticas y reflexivas de la antropología actual[129], fue el primer marco conceptual de la etnología en su nacimiento, cuando era tema de exploradores. Ese dualismo fundó la representación exótica de los otros considerados como literalmente exteriores al mundo occidental. Luego fue confirmado por las grandes conferencias culturalistas de la primera mitad del siglo XX, utilizando fórmulas convertidas en canónicas y caricaturescas, a menudo criticadas desde entonces ("*El* Trobriandés", "*Entre los* Dogons…") a pesar de la riqueza de las informaciones recogidas o de las interpretaciones propuestas por sus autores[130]. Este largo episodio hizo de la etnia el modelo de la alteridad –el étnico, siempre es el otro- y el paso obligado del saber antropológico.

El olvido de la historicidad de esos descubrimientos del otro lejano (en los contextos de la colonización y de la administración colonial de las poblaciones a controlar, separar, clasificar) ancló la etnia en la esencia misma del oficio durante mucho tiempo. La idea de etnia fue primero un marco de identificación externo y englobante para caracterizar pueblos (*ethnos*) en los que se podía observar cierta unidad de organización social y económica, lingüística, de prácticas agrarias o culturales. Los exploradores y los colonizadores dieron nombres que englobaban a estas organizaciones, de parajes lejanos y otros que descubrieron, conquistaron y administraron. Los etnónimos eran entonces los nombres que circulaban, los más cómodos para el gobierno de las poblaciones indígenas. Mucho se escribió sobre la fabricación y los usos de los etnónimos. Entre los análisis críticos más notables, debemos mencionar el de Jean Bazin, que se me perdonará si lo cito ampliamente, ya que su argumento merece ser presentado en su totalidad[131]:

---

129. Ver por ejemplo Laurent Berger, *Les Nouvelles Ethnologies. Enjeux et perspectives*, Nathan, París, 2004 (reed. Armand Colin, Paris, 2005); Mondher Kilani, *Anthropologie. Du local au global*, Armand Colin, París, 2010; Jean Copans, *L'Ethnologie*, Le Cavalier bleu, París, 2009.

130. Pensamos, por supuesto, en Bronislaw Malinowski y Marcel Griaule con referencia a las dos etnias citadas.

131. «À la différence du peuple ou de la nation, produits d'une histoire, l'ethnie est en effet le résultat d'une opération préalable de classement. À cet égard, toute ethnologie commence comme une zoologie, quoique d'une taxinomie rationnelle et savante elle n'ait que les apparences. On pourrait certes imaginer une sorte d'ethnologue idéal, scrupuleusement sourd à toute dénomination préalable et seulement soucieux de classer au mieux les mœurs et coutumes observées, à la manière d'un entomologiste ou d'un minéralogiste, en vue d'aboutir à une nomenclature rigoureuse permettant une mise en tableau des genres et des espèces : un pari impossible à tenir, parce qu'à la différence des papillons ou des pierres, les humains se classent eux-mêmes, si bien que les noms sous lesquels les observateurs connaissent leurs groupes ne sont jamais sans lien avec ceux qu'ils s'attribuent les uns les autres. Ainsi en va-t-il des ethnonymes, dont chacun a effectivement été proféré par certains des acteurs – ne serait-ce qu'à titre d'injure ou de quolibet par des voisins hostiles ou des conquérants ignorants – avant de devenir étiquette savante. L'ethnologue n'invente pas ex nihilo, pour les besoins de sa cause, des entités fictives ni des noms arbitraires; vaudrait-il mieux qu'il le fasse ?».

"A diferencia del pueblo o de la nación, productos de una historia, la etnia es en efecto el resultado de una operación previa de clasificación. A este respecto, toda etnología comienza como una zoología, aunque de una taxonomía racional y científica sólo tenga las apariencias. Se podría imaginar por cierto una suerte de etnólogo ideal, escrupulosamente sordo a toda denominación previa y solamente atento a clasificar lo mejor posible los usos y costumbres observados, a la manera de un entomólogo o de un mineralogista, con el objetivo de llegar a una nomenclatura rigurosa que permita tabular los géneros y especies: un desafío imposible de sostener, porque a diferencia de las mariposas o de las piedras, los humanos se clasifican a sí mismos, de tal manera que los nombres bajo los cuales los observadores conocen a sus grupos no dejan de tener relación con los que ellos se atribuyen unos a otros. Así ocurre también con los etnónimos; cada uno de ellos fue proferido por ciertos actores –aunque más no sea a título de injuria o de burlas por vecinos hostiles o conquistadores ignorantes- antes de convertirse en etiqueta científica. El etnólogo no inventa *ex nihilo*, según las necesidades de su causa, entidades ficticias ni nombres arbitrarios; ¿sería preferible que lo hiciera?"[132].

La noción de etnia fue criticada por numerosas investigaciones desde un punto de vista histórico y en tanto que construcción política o imaginaria donde la impronta del poder colonial había sido determinante para fijar y separar las sociedades[133]. En innumerables oportunidades ha sido demostrado que el sustantivo étnico no correspondía realmente a unidades aisladas, que podrían haber sido coyunturales y que las sociedades antiguas, sobre todo en África, estaban ligadas entre sí por el comercio, la política, la lengua, los intercambios matrimoniales o los conflictos de tierra; en síntesis, que en realidad estábamos más ante "cadenas de sociedades"[134] que ante entidades homogéneas, y ante transformaciones continuas de sus contornos. Los nombres de etnias continuaron sirviendo sin embargo, como término aproximado sin pretensión de conocimiento preciso.

Al mismo tiempo pero a partir de otros lugares de investigación, apareció una problemática nueva, la de la identidad étnica en los contextos de contactos y de cambios sociales ligados a la migración, la urbanización y la industrialización, así como al desarrollo

---

132. Jean Bazin, «À chacun son Bambara» *en* Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anarchasis, Toulouse, 2008, p. 105.
133. Dos obras colectivas hacen referencia al tema: Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo (dir.), *Au cœur de l'ethnie*, La Découverte, París, 1985; y Jean-Pierre Chrétien y Gérard Prunier (dir.), *Les Ethnies ont une histoire*, Karthala, París, 1989, conscientes de que los estudios de casos son numerosos en el período 1980-2000 para alimentar esta reflexión crítica.
134. Jean-Loup Amselle, «Pour une anthropologie topologique», *Au cœur de l'ethnie*, *op. cit*.

de los contextos marginales (pobreza, exclusión social, etc.) en todos los continentes. Los etnónimos, antiguos, transformados o nuevos, pudieron servir de etiquetas en esos marcos de contacto, competencia o conflicto. Fue entonces, clara y sistemáticamente frente a los "otros", que la cuestión de los grupos étnicos fue planteada. Y es en la frontera de los grupos, en la confrontación tanto social y política como cultural con los otros, que se construyeron y manifestaron las diferencias[135]. Finalmente, la diversidad de los modos de identificación en sociedades heterogéneas condujo a investigaciones y reflexiones más amplias sobre las identidades contemporáneas, diluyendo la identidad étnica entre un amplio abanico de opciones identitarias en el marco de compromisos situacionales cambiantes[136]. Se plantearon entonces otras preguntas, en particular la de los nuevos esencialismos identitarios, sobre los que volveremos a continuación.

Esencialismos y ontologías identitarias

Rogers Brubaker y Frederick Cooper, en un ensayo brillante y estimulante[137], insistieron en la distinción entre la identidad como "categoría de la práctica" (es decir su uso ya presente en diferentes aspectos de la vida, social o política, y en los comentarios personales, mediáticos, políticos, etc., que se hacen) y la identidad como "categoría de análisis" (concepto utilizado en explicaciones causales). En este último aspecto, cuestionan todo uso del concepto (que, según los casos, quiere decir demasiado, no lo suficiente, o nada de nada) preguntándose: ¿de qué se habla cuando se habla de identidad? Su atención se concentra sobre la crítica de los usos analíticos de la identidad y sobre los sustitutos posibles: "identificación", "categorización", "auto-comprensión", "lugar social", "grupo", etc. Pero dejan de lado la pregunta que no se puede separar sin embargo de la primera ya que está en el origen de este malestar conceptual, la de los usos corrientes o políticos de la noción.

Por otra parte, Brubaker y Cooper subrayan la coexistencia posible en los mismos trabajos de investigación o los mismos discursos, de las dos posturas llamadas respectivamente "constructivista" (que considera la identidad como una construcción social e histórica, que el análisis debe deconstruir) y "esencialista" (que supone la primacía de una identidad en sí sobre todas sus alteraciones relacionales o contextuales, primacía que se basa en

---

135. La obra editada por Fredrik Barth (dir.), *Ethnic Groups and Boundaries*, *op. cit.*, representa aún la principal referencia de este enfoque. Ver también Philippe Poutignat y Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, *op. cit.*, para acceder a una presentación general de la cuestión de la etnicidad y a la traducción francesa del texto de Fredrik Barth.

136. Ver por ejemplo, Roger Brubaker, *Ethnicity Without Groups*, Harvard, Harvard University Press, 2006, y Livio Sansone, *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

137. Rogers Brubaker y Frederick Cooper, «Beyond "identity"», *Theory and Society*, n° 29, 2000, p. 1-47.

la idea de una pureza o de una homogeneidad original). Pero refieren esta ambigüedad al binomio opuesto del saber y del compromiso, de una manera demasiado simple y rápida, a mi entender: el primero se inclinaría del lado de la deconstrucción (y del "objeto") cuando el segundo induciría el esencialismo y supondría "creer" en la identidad misma. Se puede objetar a esto que el compromiso no es, por principio, incompatible con la crítica y la libertad de pensamiento (y esto no involucra solamente a los investigadores). Y que la libertad de pensar –y de producir conocimiento independiente de todo compromiso- no debe ceder nada a la necesaria implicación del investigador en su terreno. Hay que mantener juntas ambas posiciones. Me parece que el esencialismo teórico de una parte de la antropología no es un efecto de la implicación etnográfica, sino más profundamente una huella de la muy antigua especialización étnica de la disciplina. Esto implica una autocrítica de los fundamentos de la disciplina y no solamente un acomodamiento conceptual.

De esta manera, frente a la multiplicación de las situaciones de frontera, evocadas en los capítulos precedentes, frente a los "conflictos de universalidad sin solución previa", según los términos de Étienne Balibar, o a los "conflictos de universalismos" según los términos de Judith Butler, algunos antropólogos intentaron explicar, desde hace un tiempo, el nuevo estado cultural del mundo. Quieren aportar, así, respuestas a los malentendidos y a los equívocos que proliferan en el mundo de hoy en día, ¡y ese es su gran mérito! Pero lo hacen orientándose hacia la interpretación de un mundo dividido en identidades y culturas, descriptas con el nombre de "ontologías". Basadas en monografías anteriores cuya calidad no es aquí cuestionada, esos enfoques retoman el credo culturalista: cuadros culturales fijos y descontextualizados son comparados o confrontados unos con otros. Vuelven a utilizar así los recortes identitarios de la etnología en contexto colonial, ya mencionados más arriba, o inventan otras versiones del "choque de las civilizaciones" cuyos efectos veremos más adelante. Esta operación de reducción contextual y de atemporalidad constituye muy particularmente la tesis de la "ontología amerindia" defendida por Eduardo Viveros de Castro, en quien la postura "ontológica" está directamente influenciada por el etnicismo[138]. Otros análisis de la división del mundo que provienen de esta postura llamada "ontológica" son defendidos sobre todo por Philippe Descola, Bruno Latour y otros[139]. Hay enormes dife-

138. Ver Eduardo Viveros de Castro, *Métaphysiques cannibales,* París, PUF, 2008. Hay traducción al español: Eduardo Viveros de Castro. *Metafísicas caníbales. Líneas de Antropología Posestructural.* Madrid, Katz Editores, 2010.

139. Ver Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2006 (Hay traducción al español: Philippe Descola. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires, Amorrortu, 2012) y Bruno Latour, *Enquête sur les modes d'existence*, París, La Découverte, 2012. Hay traducción al español: Bruno Latour. Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos. Buenos Aires, Paidós, 2013. Recientemente fueron publicados algunos análisis críticos del llamado "giro ontológico" por Henrik E. Vigh y David B. Sausdal ("From essence back

rencias entre estos tres enfoques que se dan sin embargo el mismo nombre tomado de la filosofía. En efecto, eso es lo que los une: un proyecto que se podría llamar *irrealizador*[140], que une la investigación metafísica de un *ser-en-sí-mismo* a lugares, culturas e identidades antropológicas, a riesgo, para esto, de tener que torcer y reinventar la realidad etnográfica del *ser-en-el-mundo.* Pero al final, ni los filósofos se encuentran en estas empresas que proceden para ellos de la verificación o de la veridicción sociológica con las que no tienen nada que ver, ni los antropólogos se encuentran en esas abstracciones descontextualizadas de donde las sociedades, incluso el humano mismo, terminan por desaparecer.

Un mundo artificialmente cerrado, una cosmología (o representación del mundo) de la que no participa ninguno de los Yanomami, de los Araweté o de los Tupi identificados en ellas porque ninguno vive en un aislamiento estructural- forman el marco de "la ontología amerindia". La "estructura intelectual indígena"[141] está puesta desde el principio como marco interpretativo, a pesar del carácter ficcional de esta construcción; y el resto proviene de la tautología (ya que el referente identitario causal fue planteado de entrada) y de la imaginación del antropólogo que se otorga todo el poder sobre la realidad ya que actúa "en tanto que autor"[142]. Porque la tesis de los sistemas culturales homogéneos y necesariamente cerrados o elativamente autónomos, desde el punto de vista de su propia lógica argumentativa, necesita agregar al edificio un nombre de identidad, en este caso "amerindio", para tener sentido. Por otra parte, el mundo de la globalización no merece más atención de parte del antropólogo que un breve juicio negativo, moral y estético, de algunas líneas. Es esta descontextualización la que es irrrealizadora.

La ontología es otro nombre para la cultura identitaria – que la acerca a las estrategias eventualmente esencialistas que los antropólogos encuentran hoy en día en sus investigaciones- pero la experiencia del mundo no llega nunca al terreno de esta descripción culturalista del antropólogo. De la misma manera, nadie corresponde al modelo del "sistema

---

to existence: Anthropology beyond the ontological turn", *Anthropological Theory,* 2014, vol. 14, 1, pp. 49-73) y por Lucas Bessire y David Bond ("Ontological anthropology and the deferral of critique", *American Ethnologist*, Volumen 41, nº 3, 2014, p. 440-456). Remito a estos dos textos y a sus argumentaciones críticas tanto empíricas como teóricas. Mi intención apunta a prolongar la crítica volviendo a colocar esta corriente llamada "antológica" en la perspectiva del marco de una orientación esencialista muy antigua, presente desde larga data en la búsqueda de sentido sobre "el otro" llevada a cabo por la etnología en situación de dominación colonial.

140. *N. de la T.*: "*dé-réalisant*" en el original.

141. E. Viveros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, *op. cit*. p. 19.

142. Retomo los términos críticos con los que Clifford Geertz designó la escritura, eventualmente ficcional, de las monografías de la tradición etiológica (Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as an Author*, Stanford, Stanford University Press, 1989. Hay traducción al español: Clifford Geertz. *El antropólogo como autor*. Madrid, Paidós Ibérica, 1989).

sociocultural amerindio", amazónico o Yanomami. Por supuesto, el autor defiende y asume la ficción producida como una abstracción necesaria. El problema es que lo que dicen los terrenos, sobre todo americanos, es que las personas y los grupos que son los referentes identitarios de esta construcción circulan, y con ellos circulan las ideas, los saberes, las relaciones, las maneras de hacer, etc. No están fuera del mundo, ni fuera del capitalismo financiero o agro-industrial brasileño o internacional, particularmente destructivo en Amazonía, no están fuera de la globalización en general, ni lejos de las agencias de Naciones Unidas ni de las ONG internacionales. Todos estos actores los interpelan, y suscitan por medio de esta interpelación permanente, respuestas individuales y colectivas, diversas construcciones identitarias incluso esencialistas, como formas de rebelión, diálogo o estrategia[143].

La perspectiva llamada "ontológica" en antropología reitera pues la trampa de la identidad como categoría de análisis, mencionada antes. Es el riesgo de una antropología que no sobrevive más que produciendo ficciones etnológicas 'descontemporaneizadas'. Se relaciona en esto con los "esencialismos estratégicos" preconizados por una parte de los intelectuales llamados "post-coloniales". Entre estos últimos, la postura estratégica en defensa y promoción de un sujeto "subalterno" a escala global precede, por razones políticas, la cuestión del mundo común y deja para más adelante una parte faltante del análisis crítico, es decir el análisis de su propio posicionamiento.

Esto nos retrotrae a la crítica de Brubaker y Cooper sobre la identidad como categoría de la práctica o del análisis, crítica a la que yo agregaría ahora la pregunta siguiente: ¿hay que creer incluso en el esencialismo? Lo veremos más adelante al estudiar las construcciones de culturas identitarias por los actores en contextos de conflicto, el lenguaje esencialista es, en gran medida, un efecto de la politización de las asignaciones identitarias. Es en ese contexto donde comienza a existir, a expresarse y donde es más interesante de abordar para el antropólogo: como forma contemporánea y objeto de reflexión cuya razón estratégica no remite nada más que a la contemporaneidad política. Si la identidad es una búsqueda sin fin, si la esencia identitaria no es una "cosa" que se pueda aislar, entonces el esencialismo es un lenguaje, analíticamente inutilizable pero que debe más bien ser interrogado en situación. En otras palabras, conviene sobrepasar la identidad para comprender mejor no solamente sus usos sino mucho más aún, lo que hay más allá. Comprender el por qué y el cómo de los procedimientos que conducen a algunas personas o colectivos,

143. Por mi parte, opongo muy claramente este esencialismo antropológico a la descripción y el análisis de una construcción a la vez biográfica y política de un *sujeto de palabra* y de un discurso Yanomami en y frente al mundo regional, nacional y global, de los que da cuenta una obra excepcional, por varias razones, escrita conjuntamente por el antropólogo Bruce Albert y el líder Davi Kopenawa, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, París, Plon (Terre humaine), 2010.

en un momento dado, a utilizar tal o cual lenguaje llamado "identitario" y a hacer de él, según los casos, el lenguaje de un repliegue sobre sí mismo, de un rechazo del otro o por el contrario, de una subjetivación ritual, estética o política. Comprender, así, cómo algunos lenguajes otros (provenientes de "otra parte" geográfica, o de un "antes" más o menos lejano) pueden ser retomados, transformados y utilizados para hacer existir algunos sujetos otros en tal o cual situación contemporánea de conflicto (ver más adelante, Capítulo 6, "Lógicas y políticas del sujeto").

Finalmente, si la "Gran División" culturalista del mundo ya no puede más, creo, fundar la antropología, es porque, primero, la existencia del mundo como componente de las prácticas y de las situaciones sociales se tornó observable en todas partes, porque se convirtió en un hecho tanto empírico como teórico[144]. Si los terrenos posibles de la antropología ya no están determinados por su lugar en el mapa del globo y si pueden estar geográficamente cercanos o lejanos, el saber de los antropólogos ya no puede satisfacerse con esta distancia geográfica y con los efectos más o menos esclarecedores que pudo haberles brindado en otras épocas sobre las sociedades estudiadas, y sobre sus propias sociedades, a cambio. Les hace falta entonces reconsiderar enteramente la cuestión que representó toda la originalidad teórica del oficio de antropólogo: la cuestión del descentramiento. Es lo que quisiera desarrollar ahora, en esta segunda cuestión de método que apunta a mejorar los medios de conocimiento del mundo y de sus fronteras.

Repensar el descentramiento

Gesto antiguo y fundador del procedimiento etnológico, que va de sí mismo hacia el otro, hoy en día el descentramiento debe ser enteramente repensado, ya que está directamente cuestionado por la crisis de la alteridad en el mundo actual. ¿Quién es el otro? ¿Cómo y dónde reconocerlo? ¿Cómo se desplaza el cursor de la frontera entre el sí mismo y el otro? Es lo que abordaré aquí refiriéndome a tres dimensiones del descentramiento: cultural, epistemológico y político.

144. Para una polémica sobre el lugar de la globalización en antropología, ver Marc Abélès, *Anthropologie de la globalisation*, Payot, París, 2008; y Jackie Assayag, *La Mondialisation des sciences sociales*, Téraèdre, París, 2010. Acerca de la tesis de una *grounding globalization* y de las investigaciones localizadas de hechos, redes y movimientos sociales globales, ver Michael Burawoy (dir.), *Global Ethnography. Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*, *op. cit*.

Más allá del descentramiento cultural

El descentramiento cultural estuvo en el principio mismo de la antropología. Consistió en desprenderse de los presupuestos culturales heredados de la propia sociedad y en suspender todo juicio para abrirse a la relatividad de toda cultura y al descubrimiento de los otros. Esto no se hizo en un día. Exploraciones lejanas, viajes iniciáticos y otros "rodeos"[145], encarnaron sucesivamente esta vocación del antropólogo por operar el descentramiento cultural, hasta poder regresar de él habiendo crecido, y estando informado sobre la diversidad del mundo.

Esta fue la base del impulso explorador de los primeros etnógrafos, a imagen por ejemplo de un Mungo Park de quien Adrian Adams dijo, comentando el relato de sus exploraciones en el "centro de África" a fines del siglo XVIII, que era un "viajero sin historia": Para él, médico escocés que hacía su primer viaje, esto significaba que su disponibilidad para con el otro era el efecto de un olvido y de un desprenderse de sí mismo.

El descentramiento cultural, según Maurice Godelier, permite la posibilidad de un pensamiento libre transformable en una postura científica, pero también política y ética: "Comprender las creencias de los otros sin tener que compartirlas obligadamente, escribe, respetarlas sin prohibirse criticarlas, y reconocer que en los otros, y gracias a los otros, uno mismo puede conocerse mejor: ese es el núcleo científico, pero también ético y político, de la antropología de ayer y de mañana"[146]. Resumiendo, lo que generalmente llamamos descentramiento es esa experiencia personal, autentica e incluso voluntariamente cándida del "relativismo cultural".

Pero ¿de qué y adónde volvemos hoy? Conviene llevar más lejos y globalizar esta postura bastante más allá del relativismo cultural. En otras palabras, ya no se trata solamente de descentrar la mirada sobre el mundo gracias a la antropología (en su tradición etnológica relativista), se trata de descentrar la antropología (en el sentido del saber de los antropólogos) por medio de la mirada del mundo. La primera acepción, etnológica y antigua, perdura en nombre de la diversidad o de una curiosidad estética hacia todo lo que es diferente. No discuto las cualidades y la atracción de la mirada y de la intervención estéticas sobre y a partir del "otro". Pero, como lo muestran el turismo cultural o el dispositivo de exposición del Museo Quai Branly, o incluso muchas creaciones culturales en el mundo de hoy, la estetiza-

---

145. Como testimonio, los relatos de Michel Leiris (*L'Afrique fantôme*, 1934, *en Miroirs d'Afrique*, Gallimard, coll. «Quarto», París, 1996. Hay traducción al español: Michel Leiris. *El África fantasmal*. Traducción: Tomás Fernández y Beatríz Eguibar. Valencia, Editorial Pretextos, 2007) o Georges Balandier (*L'Afrique ambiguë*, Plon, París, 1957. Hay traducción al español: Georges Balandier. *África ambigua.* Buenos Aires, Editorial Sur, 1964).
146. Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, *op. cit.*, p. 72.

ción del "otro" es una modalidad de apropiación-integración de imágenes y de objetos que cambian de sentido al ser trasladados y desplazados de contexto social y semántico. En este proceso, los objetos (tanto en el sentido material como epistemológico) circulan, reviven y se transforman en otros lugares, mientras que los sujetos, por su parte, desaparecieron – desaparición que no evita la exposición de la "diversidad de las culturas", una expresión que no se convierte en otra cosa que en una compensación de la desposesión de los sujetos[147].

Fundar el saber de los antropólogos en el descentramiento cultural de la tradición etnológica está aún más invalidado por la circulación de los saberes. Las polémicas de estos últimos años sobre corrientes de investigación llamadas "post-coloniales" o "subalternistas" pusieron en evidencia cierta consolidación y una relativización general de los modelos teóricos, técnicos y políticos presentes en el planeta. Lo que el historiador indio Dipesh Chakrabarty llamó la "provincialización de Europa"[148], hoy en día es un hecho establecido en el plano de las realidades económicas, culturales o sociales.

Resumiendo, el descentramiento que hay que poner en marcha hoy en día consiste en ir más allá de la oposición entre el relativismo cultural y el universalismo absoluto para inventar un universalismo cuyo contexto social y político de referencia no sea más tal nación, tal civilización o tal cultura, sino el conjunto de los intercambios existentes a escala mundial y en el que las personas en desplazamiento, como ya dijimos, tienen sus experiencias cotidianas y corrientes. Este conjunto se traduce a su vez por un número creciente de situaciones de frontera (espaciales, administrativas, sociales o simbólicas) y por una condición cosmopolita cada vez más experimentada, y en suma cada vez más banal.

Persistiendo en la vía única del relativismo cultural, reducimos considerablemente el espacio de la antropología y sus oportunidades de contribuir a la comprensión del mundo actual para cualquiera. La antropología, para ser más contemporánea, deberá pues ser menos nostálgica, e incluso menos apologética de lo que existió "alguna vez" y de lo que existe "en otra parte", aunque se reduzcan el asombro y la fascinación reduciendo la distancia del otro. Debe salir del culturalismo de alguna manera inherente al programa etnológico, repensando al mismo tiempo esa dimensión cultural, globalizada, del descentramiento en

147. En este sentido, Homi Bhabha evoca "el cuerpo dócil de la diferencia" (*Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, París, Payot, 2007, p. 73. Hay traducción al español: Homi K. Bhabha. *El lugar de la cultura.* Buenos Aires, Manantial, 2002.), designando al mismo tiempo la crítica de los usos políticos de la estética del "otro", y la plasticidad de los objetos culturales, que cambian de significaciones y se transforman en su circulación (Ver también Jean-Paul Warnier, *La mondialisation de la culture*, París, La Découverte, 2008. Hay traducción al español: Jean-Pierre Warnier. *La mundialización de la cultura*. Barcelona, Gedisa, 2009.

148. Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe: la pensée postcoloniale et la différence historique*, París, Amsterdam, 2009 (primera edición original 2000). Hay traducción al español: Chakrabarty, Dipesh. *Al margen de Europa. Pensamiento postcolonial y diferencia histórica.* Traducción de Alberto Álvarez y Araceli Maira. Barcerlona, Tusquets, 2008.

las situaciones presentes. Descentrarse, aquí y ahora, es pues dar fe de la globalización, en particular de la mayor circulación de los saberes, de los imaginarios y de los modelos que ella engendra. En otras palabras, concebir un pensamiento del mundo basado en un presupuesto de igualdad entre todas las situaciones y condiciones observadas, desde el punto de vista de su lugar en el conocimiento.

Construir el descentramiento epistemológico

Descentrar la antropología: no se trata tanto de invertir las miradas entre países antiguamente colonizadores y antiguamente colonizados, ya que eso significaría que el contexto mundial no cambió. La cuestión teórica verdaderamente planteada en una perspectiva de descolonización de saberes es doble, a mi entender. Por un lado, acabamos de verlo, está la cuestión de la posibilidad de un marco cosmo-político del conocimiento, que no implique ni consenso ni homogeneidad, sino el reconocimiento de una escala de dimensión y de intercambios común. De hecho -y cada vez de manera más clara- es la multipolaridad de los conocimientos y de los puntos de vista a partir de los cuales se mira y se representa el mundo, la que construye el conjunto del conocimiento antropológico sobre el mundo[149].

Por otra parte, más allá de este cosmopolitismo de la antropología, se trata también de encarar la posibilidad de una antropología-mundo donde la observación etnográfica de las situaciones locales pueda hacerse en todas partes con el mundo en la cabeza como lo tienen en sus cabezas y en sus prácticas las personas observadas en diferentes escenas sociales – en particular, las personas que se desplazan, los migrantes o todas aquellas y aquellos que hacen la experiencia frecuente y corriente de las fronteras como marco relacional, como lo vimos en los capítulos precedentes[150].

Desde cualquier lugar donde se active la mirada antropológica del mundo, si no se quiere correr el riesgo de encerrarse en un esencialismo identitario hacia el que la orienta su anclaje local (un localismo, o un etnocentrismo invertido), esa mirada deberá igualmente

---

149. Empleo expresamente "multipolaridad" para insistir sobre el aspecto político de esta realidad de la investigación. Continúan en esta línea, por ejemplo, la reflexión de Jackie Assayag (*La Mondialisation des sciences sociales*, *op. cit.*, p. 219-225) sobre los vínculos necesarios y polémicos entre lo universal y la democracia, y aquellas de Gustavo Lins Ribeiro («Anthropologies du monde. Cosmopolitique pour un nouveau scénario mondial en anthropologie», *Journal des anthropologues*, n° 110-111, 2007, p. 27-51) sobre la multipolaridad de los saberes. Ver también el dossier organizado por Élisabeth Cunin y Valeria Hernandez («De l'anthropologie de l'autre à la reconnaissance d'une autre anthropologie », *Journal des anthropologues*, n° 110-111, 2007).

150. Esta perspectiva de una antropología-mundo basada en el descentramiento sistemático y una superación del relativismo cultural coincide, por otras vías, con el proyecto cosmo-político de un "pensamiento mundo" desarrollado por Achille Mbembe a partir de África (*Sortir de la grande nuit*, *op. cit.*).

haber extraído del primer descentramiento, cultural, la dimensión epistemológica y no culturalista que le permitirá descentrase en todos los campos. Es en esta postura epistemológica que se podrá reconstruir y compartir una dimensión universal del saber antropológico. Es por esto que es interesante para nuestro objetivo volver atrás, un instante, hacia el origen filosófico de la idea del descentramiento, al siglo de las Luces, y a lo que han hecho de él, más tarde, los etnólogos.

El descentramiento fue el argumento del *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* de Jean-Jacques Rousseau. El argumento es el carácter no natural de la sociedad de los humanos y la necesidad de pensar al otro para pensar y relativizar toda configuración social y política[151]. Es lo que hizo decir a Claude Lévi-Strauss que Rousseau, con esa obra, era el fundador de la etnología[152]. Pero contrariamente a esta interpretación y a lo que comúnmente se retuvo de manera general, hay otra lectura posible. No es tanto el "salvaje" o el otro en sí (su identidad) lo que interesa a Rousseau en esta empresa. El "puro estado de naturaleza" no tiene en ese momento el estatus de una realidad de una parte del estado del mundo (ampliamente desconocido por los mundos europeos cuando escribe Rousseau), es una hipótesis, audaz y poco segura en el plano empírico pero necesaria, según reconoce él mismo al presentar el *Discurso*[153]. Al tiempo que se obliga a "formar conjeturas extraídas de la mera naturaleza del hombre y de los seres que lo rodean, sobre lo que podría haber devenido el género humano si hubiera permanecido abandonado a sí mismo"[154], esta hipótesis le permite describir en contrapunto el encaminamiento no natural, es decir social y político, de las sociedades hacia la "servidumbre", las "desigualdades", la "conflictividad" y la producción de "excedentes" como un efecto de la apropiación de la tierra, que Rousseau elige tomar como acontecimiento de inicio: "El primero que, habiendo cercado un terreno, decidió decir 'esto es mío' y encontró gente bastante simple como para creerlo, fue el verdadero fundador de la sociedad civil"[155]. Esta declaración designa el acontecimiento cuyo alcance teórico es central para el filósofo.

En otras palabras, es el "hombre civil", su contemporáneo, de quien Rousseau, autodesignado "ciudadano de Ginebra", quiere describir los rasgos y hacer su crítica, y frente

---

151. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), Flammarion, París, 2008. Hay traducción al español: Jean-Jacques Rousseau. *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
152. Claude Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», *en Anthropologie structurale deux*, Plon, París, 1973, p. 45-56. Hay traducción al español: Claude Lévi-Strauss. *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades.* México, Siglo XXI, 1979, pp. 37-44.
153. Jean-Jacques Rousseau, *Discours*, *op. cit.* p. 65.
154. *Ibid*., p. 66.
155. *Ibid.*, p 109.

al cual la hipótesis del estado de naturaleza es un "operador de alteridad"[156]. Por un lado, permite mostrar que "hubiera podido ser de otra manera" (fórmula que podría muy bien ser la de la deconstrucción de las evidencias). Por otra parte, permite mostrar que *puede* ser de otra manera, haciendo o modificando el *contrato social*, interviniendo por lo tanto en el derecho y la política.

¿Rousseau, el revolucionario del siglo XVIII, o Rousseau, "el más etnógrafo de los filósofos"[157]? Claude Lévi-Strauss vio en su *Discurso sobre la desigualdad* la promoción de una "identificación primitiva" que haría de él, según sus palabras, el primer etnógrafo", "nuestro maestro", "nuestro hermano"[158]. Pero además de no haber practicado nunca la investigación etnográfica ni siquiera de viajes lejanos como hicieron algunos de sus contemporáneos más curiosos de otros mundos, podemos pensar que lo que interesó a Rousseau fue más bien el método o la "ascesis antropológica"[159], y no tanto el descubrimiento del mundo. En otras palabras, es una postura epistemológica, la necesidad de un contrapunto para pensar cómo se construyó el mundo contemporáneo del autor. Esta dimensión epistemológica es puesta en relieve en la lectura que hace de ella Althusser durante las tres clases sobre Rousseau (grabadas en 1972 y editadas por Yves Vargas en 2012). Althusser devela los conceptos y el no-realismo del *Discurso*[160], llevándolo así hacia la filosofía (y, podríamos pensar, hacia la posibilidad de una antropología general), más que hacia la etnología del salvaje. Rousseau necesitaba crear un "vacío" o un "afuera" de la razón, demuestra Althusser. Poner el acento sobre el "vacío", la "nada", o la "selva", esta visión 'reificada' del desorden y del caos primitivos, permite evocar luego y de manera radical la "desnaturación" como proceso fundador de lo social[161].

---

156. Retomo aquí los términos muy esclarecedores de Blaise Bachofen y Bruno Bernardi, «Introduction», *en* Jean-Jacques Rousseau, *Discours*, *op. cit*., p. 28.
157. Claude Lévi-Strauss, *Tristes topiques*, Plon, París, 1955, p. 467. Hay traducción al español: Claude Lévi-Strauss. *Tristes Trópicos.* Barcelona, Paidós Ibérica, 1997.
158. *Ibid*. Existe una línea interpretativa notable entre esta visión de Rousseau en tanto etnólogo y la representación de una antropología confinada al descentramiento cultural y a la sociedad exótica, representación de la antropología que aún encontramos en la filosofía política actual. Desde cierto punto de vista, la lectura culturalista le es siempre útil a la filosofía para pensar al otro "sin Estado" o "contra el Estado" como contra-punto o contra-ideal. Se forma así un paradigma etno-político "bueno para pensar" en algunos filósofos, a partir de la asociación de los nombres de Rousseau, Lévi-Strauss y Clastres, a los que podríamos agregar ahora los últimos trabajos de James Scott donde idealiza sociedades montañesas proto-anarquistas recientemente desaparecidas (James Scott, *Zomia, ou l'art de ne pas être gouverné*, París, Seuil, 2013, ed. original 2009).
159. Blaise Bachofen y Bruno Bernardi, «Introduction», *loc. cit.*, p. 23.
160. Louis Althusser, *Cours sur Rousseau*, enregistrement (1972) y prefacio de Yves Vargas, Le Temps des cerises, París, 2012. Hay traducción al español: Louis Althusser *Cursos sobre Rousseau.* Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 2013.
161. Ver Yves Vargas, «Préface», *ibid*., p. 9-43.

El efecto inmediato del descentramiento epistemológico, tal como traté de ponerlo en evidencia en esta relectura crítica del descentramiento antropológico, es la constatación de que el operador de alteridad es el límite mismo, la frontera en todo su espesor, y no la apariencia diferente. Volvemos a encontrar el mundo caótico e incierto del límite en el recorrido hecho por Tocqueville en la selva de Saginow, la larga frontera que hemos presentado antes. "El otro", precisamente aquella o aquél que encarnará la alteridad, es el sujeto de la frontera, es visible, está presente y se establece con él una relación incierta, y luego cada vez menos extraña y cada vez más familiar. El lugar del otro, la frontera, es distinto del "otra parte" exótico, ficcional, virtual, ideal o soñado, hasta que no se ha haga de este último una experiencia relacional, donde se recree entonces una frontera vivida que transforme el lugar y las personas que allí se involucran.

Descentramiento político. La cuestión del sujeto-otro

Un tercer descentramiento deriva lógicamente de lo que precede. Se trata de ver *todo aquello de lo cual la frontera es el lugar*: tanto lo que ocurre en esa situación –situación límite, incluso liminar- como lo que viene de afuera en esa ocasión, llega y además viene para sacudir el orden identitario establecido. El descentramiento epistemológico es pues igualmente político, en el sentido en que privilegia el actuar y el momento de oscilación que introduce un cambio en un orden social dado, ofreciendo así la posibilidad de ver y comprender el movimiento y el cambio que se está haciendo, de identificar al sujeto-otro que conlleva ese desarreglo o, para retomar los términos del filósofo Jacques Rancière, que enuncia y hace existir una "parte de los sin-parte"[162].

Este nuevo descentramiento funda un régimen de igualdad epistemológica entre todas las situaciones observables y abre la vía para una antropología de la emergencia del sujeto en cada situación observada (lo veremos más detalladamente en el último capítulo). Permite, no renunciar sino aplicar en forma abisal la mirada descentrada heredada del más antiguo gesto antropológico.

Una antropología contemporánea y situacional

Si durante mucho tiempo hemos considerado que el descentramiento cultural era 'el' gesto antropológico fundamental según un programa o una filiación esencialmente *etno*-lógica

162. Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995. Hay traducción al español: Jacques Rancière. *El desacuerdo. Política y Filosofía.* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

y de orientación culturalista, a partir de ahora es el descentramiento *epistemológico* y en *situación* el que se torna central para dar su sentido a la mirada antropológica en y sobre el mundo.

El descentramiento epistemológico es también situacional, tiene que ver con la investigación del antropólogo. En el terreno, consiste en desplazar el lugar y el momento de la mirada desde el centro y el orden hacia los bordes y el desorden. Consiste en tomar como lugar de observación y punto de partida de la reflexión las situaciones de frontera en un sentido muy genérico y antropológico de los espacios y situaciones del intersticio, de los umbrales y de los límites, pero también de los momentos de incertidumbre y de indecisión. Hay que estar allí y descentrase sin cesar, buscar en todas partes el límite de la unidad social, del lugar o de la práctica observados. Consideré por ejemplo que el espacio de los campos de refugiados, el ghetto de migrantes en el bosque o el de sus descendientes en la ciudad (o en las periferias), la zona fronteriza entre Guinea y Sierra Leona, la que bordea el puerto de Patras en Grecia, los barrios de recepción de los migrantes afro-colombianos de la periferia de Cali, o incluso el espacio-tiempo de la calle invadida por el desfile carnavalesco en Bahía, todos esos espacios-tiempo son situaciones de frontera. Desplazando así el foco hacia el intersticio de las fronteras – de las que vimos antes que podían ser aprehendidas desde el punto de vista del espacio, del tiempo y de las relaciones-, las descripciones y los análisis del antropólogo se arbitran los medios para ver procesos y génesis, contactos y transformaciones. Es el tercer punto de método que voy a abordar ahora, el que tiene que ver con la actualización de los modos de observación y de análisis de la antropología.

WYSIWYG: lo que usted ve es lo que es

Es evidente que la realidad de los nuevos terrenos etnográficos que acabo de evocar – la lista podría ser ampliada - ya no puede confundirse con la ilusión de atemporalidad sobre la que se basaba antes el uso de una modalidad de descripción que llamábamos el "presente etnográfico" – un presente absoluto de una cultura supuestamente eterna, al margen de la historia y de la que el etnólogo era de alguna manera el especialista reconocido. El presente etnográfico fue la escritura por medio de la cual se pretendía brindar verdades a-históricas, mientras que las informaciones habían sido recogidas en un lugar dado y en un momento preciso. "Si se comparan", escribía Johannes Fabian en 1983, "los usos del tiempo en la escritura antropológica y en la investigación etnográfica, se descubre una notable divergencia. Llamaré a esto el uso "esquizogénico del tiempo"[163]. Por el contrario,

163. Johannes Fabian, *Time and the Other*, *op. cit.*, p. 21: «If one compares uses of time in anthropological writing with the ones in ethnographic research he discovers remarkable divergence. I will refer to this as the schizogenic use of time».

continuaba, es conveniente reconocer la "co-temporalidad" (*coevalness)* del etnólogo y de sus objetos, y extraer sus consecuencias para la descripción antropológica, que es inseparable de la interpretación.

El proceso de conocimiento del etnólogo, cualquiera sea la naturaleza de sus campos, se desarrolla en efecto entre dos polos que los críticos post-modernos en general identificaron bien. Por un lado, el diálogo del campo, en el sentido en que es en un momento de intercambio con aquellos que lo acogen que el etnólogo aprende algo: ese diálogo inscribe la contemporaneidad entre el investigador y su objeto en las propiedades de los materiales mismos recogidos. Por otro lado, la ficción de la escritura – "ficción" aquí no evoca una mentira o una invención, sino una descripción selectiva, sintética o analítica que responde además a cierta convención de escritura propia a la tradición antropológica.

Uno de los riesgos, señalado por las críticas llamadas "textualistas" mencionadas más arriba, es la producción de un monólogo, es decir de un discurso único que no hace eco a la pluralidad de las voces escuchadas en el terreno, pero también, debemos agregar, de una visión total y unificada del terreno observado, del cual están ausentes los conflictos, las formas desviantes y los sujetos divergentes.

Además, la escritura llamada del "presente etnográfico" transcribe al modo de un presente absoluto o eterno, es decir, atemporal, los datos recogidos en una actualidad donde los retos pragmáticos, provenientes del momento en que fueron recogidos los datos, han podido tener una influencia decisiva. El "presente etnográfico" hace desaparecer los contextos contemporáneos de la recopilación de datos.

Son estos diferentes enfoques los que representan lo que Fabian había llamado el "uso esquizogénico del tiempo". ¿Cómo salir de él? Restableciendo la contemporaneidad de las acciones, de las ideas y de los intercambios observados en situación y en su contexto, partiendo del principio de que lo que veo no es la versión alterada de verdades provenientes de otra parte o de un tiempo pasado, de identidades en sí, ontológicas, más verdaderas que las que observo pero perdidas o desaparecidas y que habría que encontrar eliminando los elementos contemporáneos que arruinarían su imagen (los grupos electrógenos con olor intenso a combustible, las latas de Coca Cola, las expoliaciones de tierra, el alcoholismo y los suicidios de los indígenas[164]). Lo que veo, escucho, anoto, es la realidad de lo que es,

164. Fundamentalmente ya no hay rupturas de temporalidad y de contexto entre las reservas indígenas de la selva amazónica "pacificadas" y las favelas de Río de Janeiro en vías de "pacificación" con fuerte presencia militar y policial y puesta bajo "tutela", escribe João Pacheco de Oliveira en un articulo del que podemos decir que, además de aportar un esclarecimiento notable a la política brasileña de los márgenes –urbanos o nacionales- posee la inmensa virtud de romper en la práctica con la "Gran División" en el seno del pensamiento social de la nación brasileña («Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territorios», *Mana*, Vol. 20, n°1, 2014, p. 125-161).

en su verdadero contexto y su verdadera temporalidad, que comparto. "What You See Is What You Get" (WYSIWYG) – "lo que usted ve es lo que obtiene"-, decían los anuncios de la innovación informática de comienzos de los años 90 gracias a la cual teníamos en la pantalla la imagen de la página a imprimir. Podemos retomar este anuncio y decir lo mismo a propósito del terreno de la investigación antropológica: lo que usted ve es lo que es, no hay verdad identitaria o cultural escondida que el etnólogo deba develar contra lo contemporáneo de aquello que es observado. Por el contrario, una escritura que romperá con esta esquizogenia deberá ser reflexiva de la etnografía, en empatía con las situaciones observadas, permitiendo una descripción más cercana a los saberes de la investigación y por lo tanto más contemporánea.

¿Qué es lo contemporáneo de la antropología? Primero, es esa huella de lo que está ocurriendo en el momento y la situación de la investigación y, por lo tanto, su presencia reflejada en el texto del antropólogo. La huella del movimiento, del cambio, del primer aliento, del por-venir.

Para descubrir cómo ese principio se activa en la antropología, se puede partir de una corriente de investigación que se formó en los años 1950 y 1960, cuya filiación será determinante para la antropología contemporánea. Se la encuentra en algunos antropólogos franceses y británicos trabajando en terrenos coloniales y de la descolonización en África negra, tales como Georges Balandier o Gérard Althabe en Francia, Max Gluckman o Clyde Mitchell en la antropología británica[165]. Los análisis de Balandier sobre la "situación colonial" en África central, los de Gluckman o Mitchell sobre la puesta en escena de las relaciones entre blancos y negros en el marco de situaciones sociales o rituales en Sudáfrica, contribuyeron de manera decisiva a definir este enfoque situacional. Es interesante notar que el mismo enfoque nace en medio de un conflicto político mayor en la historia mundial (las descolonizaciones), al que hace eco, en cierta forma, un conflicto teórico igualmente esencial, el que ve cómo una concepción situacional y contextual de la antropología se abre un camino estrecho entre las interpretaciones culturalistas y estructuralistas, entonces dominantes.

---

165. Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, PUF, París, 1955 (5º edición, 1992); y *Sociologie des Brazzavilles noires*, Fondation nationale des sciences politiques, París, 1955 (2º edición, 1985); Gérard Althabe, *Oppression et Libération dans l'imaginaire*, Maspero, París, 1969 (reed. La Découverte, París, 2002); Max Gluckman, «Analysis of a social situation in modern Zululand», *Bantu Studies*, vol. 14, 1940 (traducción francesa de Yann Tholoniat y presentación de Benoît de l'Estoile *en Genèses,* n° 72, 2008, p. 119-155. Hay traducción al español: Max Gluckman. *Análisis de una situación social en Zululandia Moderna.* Traducción: Rocío Gil y José Luis Lezama. Bricolage N° 1 Enero/Marzo 2003, Universidad Autónoma de México.); Clyde Mitchell, *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*, Manchester University Press, Manchester, 1956 (traducción francesa y presentación de Michel Agier y Stéphane Nahrath *en Enquête*, n° 4, 1997, p. 213-243); y «The situational perspective», *en Cities, Society, and Social Perception. A Central African Perspective*, Clarendon Press, Oxford, 1987, p. 1-33.

El aporte de la antropología situacional

La antropología situacional permitió primeramente captar en su totalidad la complejidad de lo que se desarrollaba en el marco colonial, en lugar de no conservar más que la parte cultural y étnica artificialmente separada de su contexto: La reflexividad etnográfica se convirtió en ese marco en una verdadera herramienta teórica dando un lugar central a la relación entre el antropólogo y su contemporáneo. La etnografía es la materia de lo contemporáneo en el saber antropológico. Apropiarse de esto, es pues construir la antropología a partir de una reflexión sobre la situación, que se basa en las relaciones y las comunicaciones establecidas entre el observador y los sujetos de su investigación[166].

El enfoque situacional permitió luego tomar en cuenta situaciones sociales o políticas marcadas por la imprevisión o un carácter extraordinario e incierto, incluso excepcional, donde podía estudiarse el cambio. No se trata de negar la importancia de las estructuras sociales, sino de abordarlas solamente desde el punto de vista de la presión efectiva que hacen pesar sobre las situaciones observadas. Desde este punto de vista, la epistemología elaborada por Jean Bazin, sobre la observación y la descripción, permite aclarar aún más la dimensión situacional de la antropología contemporánea: "En realidad, escribe, la sociedad no es aquello que yo puedo observar. Por más alejada o pequeña que sea, el punto de vista de Sirius no me resulta más accesible de antemano. Nunca observo más que *situaciones*. Observar una situación (a diferencia de observar un planeta), es encontrarse allí. Si la observo, formo parte de ella pero en calidad de extranjero. Por interés científico, hago lo posible pues por encontrarme en situaciones que presentan (a riesgo de provocarlas incluso) un grado de extranjería relativo, pero suficiente para que, sin saber lo que ellos hacen, intente aprenderlo"[167]. Una postura pragmática pues para la antropología, concebida a partir de un "grado de extranjería" no étnico o culturalista, sino relativo y pragmático ("por el momento, no sé lo que hacen") y según la cual la ignorancia en la que me instalo

---

166. Gérard Althabe («Ethnologie du contemporain et enquête de terrain », *Terrain. Carnets du Patrimoine ethnologique*, nº 14, 1990, p. 126-131) puso énfasis en la importancia del compromiso recíproco entre el investigador y los sujetos para definir la situación como un marco de comunicación. Por otra parte, se encuentran desarrollos teóricos del enfoque situacional en los artículos y obras de Mitchell ("The situational perspective", *loc. cit.*), de Alisdair Rogers y Steven Vertovec (dir.), *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis*, Berg Publishers, Oxford/Washington, 1995; y de Terry Evens y Don Handelman (dir.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Berghahn Books, New York, 2006. Finalmente, y no es una casualidad por supuesto, el enfoque situacional no encontró su lugar en el "giro filológico" de la antropología norteamericana de los años 1970 y 1980 mencionado más arriba.

167. Jean Bazin, «Interpréter ou décrire. Notes critiques sur la connaissance anthropologique», *en* Jacques Revel y Nathan Wachtel (dir.), *Une école pour les sciences sociales*, Cerf/EHESS, París, 1996, p. 401-420 (reeditado *en* Jean Bazin, *Des clous dans la Joconde. Op. cit.*, p. 409).

voluntariamente desaparecerá cuando yo haya podido comprender y describir cómo actúan ellos. La hipótesis es humanista por ser antropológica ("el género humano comienza en mi vecino de piso") y no culturalista ("es su costumbre y es irremediablemente otra").

El procedimiento antropológico situacional así planteado se diferencia doblemente de los presupuestos estructuralistas. Del lado de la sociología, evitando al mismo tiempo los prejuicios sociales (formados por un determinismo ciego), las reificaciones intelectuales (dando por reales algunas categorías abstractas) y el procedimiento teórico deductivo (que va de las categorías analíticas a las prácticas como ilustraciones), el enfoque situacional interroga el peso de los contextos en las situaciones observadas. Del lado de la antropología, antes que tratar de aislar los hechos de su contexto para desprender de ellos leyes universales (perdiendo así todo lo que deben a esos contextos, y por lo tanto a la historia y a la geografía, olvidando que habría podido ser de otra manera, en otros momentos y otros lugares), el análisis situacional lleva la ambición universalista de la antropología no sobre un supuesto inconsciente estructural o colectivo, sino sobre los procesos, las condiciones, las formas y los efectos de las dinámicas observadas. De allí, por ejemplo, el interrogante surgido de la recurrencia de los efectos creadores y dinámicos de las situaciones de frontera, que atraviesa toda la reflexión de esta obra.

Finalmente, un último aspecto me parece crucial, pero proviene más del sentimiento o de la intuición que del método propiamente dicho. No está muy lejos de la cuestión anterior (la relación entre estructura y situación) pero esta vez, más que resolverla en el acercamiento entre la investigación etnográfica y el análisis contextual, se trata de acercarse a una dimensión de los hechos *a priori* vagamente definible por lo que se podría dar en llamar "todos los restos" del análisis estructural. Es algo impensado, un intersticio o un contrapunto, que corresponde por ejemplo a lo que Victor Turner[168] llamó la "*anti*-estructura" y, en un posicionamiento epistemológico bastante comparable, a lo que Marc Augé nombró "no-lugar" (concepto cuyo éxito hizo olvidar que se construyó en relación y por oposición al "lugar antropológico"). Asimismo, esta instancia corresponde a lo que Georges Balandier analizó como la necesidad y la dinámica del "desorden"[169]. Y este mismo intersticio corresponde aún a las situaciones de frontera mencionadas más arriba y marcadas por una liminaridad social o ritual. Se observa de manera general que todas estas instancias están

168. Victor Turner, *Le Phénomène rituel*, *Structure et contre structure*, París, PUF, 1990 (edición original: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure,* 1969. Hay traducción al español: Victor Turner. *El Proceso Ritual*. Madrid, Taurus, 1988).

169. Georges Balandier, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Fayard, París, 1988. Hay traducción al español: Georges Balandier. *El desorden. La teoría del caso y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* (trad. Beatriz López). Barcelona, Gedisa, 1989.

atravesadas por prácticas de tipo transgresivo, individual, informal o imprevisto, cuya descripción permite desplegar análisis descentrados de la emergencia de los sujetos. En ese descentramiento de la mirada, finalmente, el lugar del orden social se relativiza, convirtiéndose ya no en la norma sino en un momento y una parte de un proceso donde alternan y se confrontan órdenes y desórdenes.

El enfoque situacional permite así fundar empíricamente una verdadera antropología del sujeto, ya que el descentramiento que permite es ante todo epistemológico: consiste en ver venir todo aquello de lo que una situación de frontera es el lugar". Situándome en el lugar de la separación con un afuera, un vacío o un supuesto estado de naturaleza, de hecho un desconocido (individuo, hecho o mundo), me sitúo allí donde tiene lugar un encuentro con un "real exterior que se nos impone brutalmente, cuestionando una y otra vez nuestras maneras habituales de pensar"[170]. Lo cual, después de este largo desvío metodológico, nos trae de vuelta a la frontera. Frontera de las identidades, de los lugares y de las culturas en cuyo seno, la capacidad de actuar llevará el nombre de "sujeto".

170. Slavoj Zizek, *La Subjectivité à venir. Essais critiques*, Flammarion, coll. «Champs», París, 2006, p. 13.

Capítulo 5

Civilización, cultura, raza: tres exploraciones en la identidad

Las décadas de la secuencia descolonización/post-guerra fría/gobernanza mundial, de los años 1950 hasta hoy, fueron el marco de una revisión de los modelos y conceptos necesarios para la comprensión del mundo. El giro contemporáneo de la antropología, que acabamos de evocar, se desarrolló en ese marco. Pensar con el cambio de los contextos trae aparejado un cuestionamiento permanente. Mientras que ese cambio dio lugar a análisis críticos de las "construcciones identitarias" poniendo en evidencia el lugar central de las situaciones de frontera para comprender los discursos identitarios, estos continuaron desplegándose como una forma política. Política en el sentido del ejercicio del poder y de las divisiones entre el reconocimiento de unos y el relegamiento de otros, o político en el sentido de los lenguajes del rechazo y de la acción colectiva para el reconocimiento.

Tres nociones marcaron particularmente los conflictos del siglo XX y del comienzo del siglo XXI en el mundo: la de civilización – aquí la estudiaremos interrogándonos sobre el sentido y los usos de la noción de civilización en las miradas sobre África y sobre las estrategias inversas provenientes de África-, la de cultura –que examinaremos en relación con la movilidad y la identidad de los migrantes en la región Pacifico de Colombia-, y la de la raza, su sentido y sus usos, más precisamente en Francia y en Brasil. Los tres casos estudiados tienen algo en común con los desplazamientos, las fronteras y la globalización. Muestran la complejidad de la cuestión identitaria como cuestión social.

La civilización como hiper-frontera: espejos de África

El ensayo de Samuel Huntington, "el choque de civilizaciones", mostró claramente que el lenguaje de las civilizaciones es ante todo un lenguaje de relaciones internacionales, diplomático en el mejor de los casos y guerrero en el peor[171]. Este lenguaje político domina y acapara cualquier otra dimensión, cultural, histórica o geográfica que queramos otorgarle, pacíficamente, para poder decir lo que pensamos de los otros, incluso con la mejor de las intenciones.

Todo indica que en un mundo en recomposición, la hiper-frontera, siguiendo a Huntington, podría ser "civilizacional", en tanto y en cuanto las civilizaciones correspondan a vagas "identidades colectivas" basadas en lo que el autor comprende de la secularización religiosa. A la debilidad de la argumentación cultural, Huntington asocia la violencia del conflicto identitario. El lenguaje es guerrero, porque sin decir nunca de qué habla cuando invoca las fronteras "culturales" o "civilizacionales", ni lo que hay por comprender en el seno de las sociedades señaladas con el dedo, Huntington declina la cultura y la civilización siguiendo una metáfora militar: "Las secciones [del ejército] son las tribus y los grupos étnicos, los regimientos son las naciones y los ejércitos son las civilizaciones"[172]. En su lectura crítica de las civilizaciones según Huntington, Étienne Balibar observa que "la existencia de fronteras en las que se jugaría el conflicto de las civilizaciones tiene como correlato, en esta perspectiva, la posibilidad permanente de la guerra, que expresa su lógica política"[173].

Aunque hoy en día se vea exacerbada en el debate público mundial, esta dimensión política, identitaria, e incluso guerrera de la idea de civilización no es nueva y estuvo presente desde el comienzo de sus usos como una manera de pensar y clasificar al "otro" en un contexto de dominación y de violencia. El lenguaje civilizacional es guerrero. Es mecánicamente externo (a la inversa, desde que uno entra y se sumerge en un mundo que no conocía, la idea de civilización se torna obsoleta e inoperante). Forma parte de una caricatura culturalista, en el mejor de los casos, hermenéutica (en el sentido que interpreta la cultura de los otros como un bloque homogéneo y aislado), en el peor, clasificatoria y naturalista, incluso 'racialista' (confeccionar los inventarios y cuadros de rasgos culturales "otros"). El

171. Ver Samuel Huntington, *Le Choc des civilisations*, París, Odile Jacob, 1997. Hay traducción al español: Samuel P. Huntington. *¿Choque de civilizaciones?*. Madrid, Tecnos, 2006. Tzvetan Todorov dio una respuesta argumentada a las tesis de Huntington en *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Robert Laffont, París, 2008. Hay traducción al español: Tzvetan Todorov. *El miedo a los bárbaros*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2008.

172. S. Huntington, *Le Choc des civilisations, op. cit.*, p. 183.

173. Étienne Balibar, «Europe, pays des frontières», *en Europe, Constitution, Frontière*, Éditions du Passant, Bègles, 2005, p. 108.

inventario de diferencias irreductibles etiquetadas como "otras" crea una barrera que supone la imposibilidad de comunicar y de comprenderse mutuamente. Es en este oscurantismo que se encuentra la trampa.

¿Por qué la palabra civilización sería el primer escalón en la escala de valores de integración al mundo? ¿Por qué creer en la realidad de las categorías y de las jerarquías de valores que esa palabra produce? ¿Cómo su lenguaje guerrero podría tener pretensiones de universalismo? Trataremos de responder aquí estas preguntas, recorriendo algunas décadas de los cambiantes usos y sentidos de la "civilización africana".

Años 1950: "¡Una civilización acusa a la otra!"

La civilización africana no aparece en la escena cultural mundial más que en su etapa de crisis: es una actualización al mismo tiempo que una entrada en escena, entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Indisociable del racialismo forjado como teoría de las razas desiguales a lo largo del siglo XIX, la mirada de los europeos sobre África estaba impregnada entonces por las representaciones del "otro-esclavo" y por la racialización de la violenta dominación que marcó los siglos de la trata atlántica y de las sociedades esclavistas[174].

Habiendo llegado para "comerciar, cristianizar y civilizar", el colonialismo va a descubrir las civilizaciones africanas al mismo tiempo que se ve a si mismo deteriorándolas. La etnología va a ocuparse de revelar esta alteridad, como un todo objetivable, por la vía de conceptualizaciones diversas pero asociadas unas a otras, y convergiendo en la idea de una cultura o de una filosofía africanas: las entidades étnicas y tribales, las sociedades y artes primitivos, las creencias, cosmologías y saberes sin escritura, los mundos mágicos y rituales. Por medio de los procedimientos naturalistas de la suma y del inventario, se encontró la materia de un conjunto "otro", pero cuya calificación de civilización no era evidente, teniendo en cuenta la relación desigualitaria del marco colonial e imperial en el que se edificaron esos caracteres de civilización. El descubrimiento revelado de una diferencia "de civilización" se hizo dentro de la confrontación, el contraste y el conflicto de representaciones sobre África, en el cual la antropología se comprometió mucho más allá de su primer encargo que era producir el saber colonial.

Así como en su origen la etnología es simultáneamente ciencia de la alteridad e hija del colonialismo, el reconocimiento de una (o varias) civilización(es) africana(s) es ambiguo desde el principio. Yendo del punto de vista más alejado al más próximo, esa mirada quiere

174. Ver Myriam Cottias, *La Question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Bayard, París, 2007. Volveremos más adelante en este capítulo sobre la cuestión racial en la actualidad.

alcanzar el corazón de la civilización en un solo gesto; la penetración se hace en nombre de un holismo a priori atribuido al "otro" y construido alrededor de la idea central (e indispensable en ese razonamiento) de la "persona": en el holismo supuesto del otro, el todo y la parte se superponen, cada individuo encarna el todo de una sociedad, de una cultura, mientras que el individualismo que se le opone vendría de un sí mismo – y la civilización europea sería el lugar de esa valorización del individuo, signo de modernidad. Además, todo lo que en ese marco es resaltado para caracterizar a la persona en África negra proviene de temas muy particulares tales como los cultos funerarios, el culto de los ancestros, el sacrificio o la cosmología, que delimitan un conjunto de prácticas percibido, con o sin razón, como extraño a la civilización occidental.

"Civilización" en África subsahariana se convirtió entonces en el nombre de una síntesis, legible desde el exterior, de la diversidad regional por medio de algunas distinciones dualistas: selva/sabana, agricultores/criadores, sociedades sin Estado (acéfalas)/sociedades con Estado (eventualmente con clases de mercaderes y guerreros), politeísmo/monoteísmo, patrilineal/matrilineal, etc. Distinciones siempre demasiado simples pero proveedoras de algunas claves rápidas de traducción de una alteridad que en realidad se había multiplicado ampliamente: este reparto en mitades, que fue una regla de oro para algunos etnólogos, sobre todo la oposición selva/sabana, "no representa", decía Georges Balandier, "otra cosa que un intento más cómodo de ordenar la desalentadora diversidad africana"[175].

Si procedemos a la inversa, por círculos sucesivos, desde el corazón de las sociedades hasta el mundo englobante más alejado, vemos deshacerse la mirada de civilización totalizadora en una multitud de partes, pasajes y espacios secantes. Pero el trazado sobresaliente en sí mismo engrosa la frontera entre el exterior y el interior. Una primera frontera de la alteridad se sitúa en el perímetro del linaje y, poco a poco más allá, en el del gran linaje, del clan, de la tribu y finalmente de la etnia: el linaje (él mismo o sus extensiones) es un corazón "comunitario" de identidad y de sociedad siempre referido al África negra, pero cuya unicidad sin embargo es frágil. El linaje aparece como una esfera de condicionamientos sociales, y su estallido desemboca en una emancipación que no deja ver inmediatamente las otras esferas de condicionamientos. La urbanización y la descolonización de los años 1950 y 1960 marcan así, a escala del África subsahariana, un momento fuerte del debilitamiento del linaje y de la "toma de iniciativa" de los individuos como trabajadores, migrantes o habitantes de la ciudad[176].

175. *Op. cit*. Capítulo 4. (Nueva edición, 2008, p. 67).
176. Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, op. cit.*

Entre la lentitud de las historias del mundo familiar y el rápido cambio de los contextos políticos, económicos y urbanos post-coloniales, es la posibilidad de una sociedad de linajes la que fue privilegiada. Por lo menos, la presencia africana se tradujo en la formación post-colonial de los poderes supra-étnicos por la instrumentalización simbólica del linaje: el poder supremo a escala nacional era legitimado como una articulación simbólica de los poderes provenientes del linaje y su prolongación vertical hasta el encuentro y la proximidad con el mundo de los blancos, supuestamente todopoderoso. Esta forma de gobierno marcó una buena parte de los Estados-nación en los primeros tiempos de las independencias. La articulación de los mundos africano y europeo fue la cuestión política y teórica más importante de este período de descolonización y de desarrollo: articulación entre los modos de producción doméstico y capitalista en el terreno económico[177], entre los poderes blancos y los poderes africanos[178] o entre la opresión (post-colonial) y la liberación (imaginaria) en el terreno religioso[179].

Hay que remontarse un poco al pasado para ver problematizada de otra manera la cuestión de la alteridad, del conflicto y/o de la contemporaneidad acerca y a partir del linaje, en un contexto político e interpretativo diferente. Georges Balandier había reconocido la existencia de un "innegable 'dirigismo primitivo'" al tiempo que advertía contra una "liberación ilusoria de los individuos"[180]. Si el punto de vista de una pérdida (un "colapso de los marcos antiguos") es puesto en evidencia en ese momento por Georges Balandier, es porque siempre se vio llevado a interrogarse, en el contexto de los años 1950 (y algunos años solamente después de las grandes investigaciones de la UNESCO sobre el racismo y la diferencia cultural en el mundo), sobre el imperio de la "civilización occidental" en un continente africano que se encontraba aún bajo el yugo colonial. En esto su procedimiento se distingue de las etnologías de la cultura étnica y tribal estudiada fuera de contexto; contra este procedimiento, Balandier se convierte en defensor de la descolonización, considerada también como una descolonización cultural.

Es esta postura, comprometida y política, la que guía y motiva la escritura de *Afrique ambiguë,* obra publicada en la colección Terre humaine dos años después de Tristes tropi-

177. Claude Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Maspero, 1977 (reed. La Découverte, París, 1982). Hay traducción al español: Claude Meillassoux. *Mujeres, Graneros Y Capitales*. Mexico, Siglo XXI, 1999.
178. Marc Augé, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort. Introduction à une anthropologie de la répression*, Flammarion, París, 1977.
179. Gérard Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar,* Maspero, París, 1969 (reed. La Découverte, París, 2002); y, del mismo autor, sobre la forma post-colonial del poder, ver *Les Fleurs du Congo. Une utopie du lumumbisme* (Maspero, 1974, reed. L'Harmattan, París, 1997).
180. Georges Balandier, *Afrique ambigüe, op. cit*., p. 37.

ques de Claude Lévi-Strauss. En cada capítulo, Balandier desmenuza las razones empíricas del necesario reconocimiento de la civilización en África negra, en el oeste como en el centro del continente. Evoca así un intercambio con uno de sus informantes: "Al escucharlo, todo aquello que puede dar a la existencia un sentido pleno y exaltante está perdido. Después de haber hecho el balance de todas las "miserias" actuales [...], concluye la serie de nuestras entrevistas con una moraleja ambigua: '¡Es la civilización!' Una civilización acusa a la otra. Somos juzgados por un modesto campesino de un pueblo muy humilde"[181].

Desde los comienzos de la empresa colonial, la civilización es percibida en efecto como el bien de Occidente (tal como lo indica por otra parte el calificativo de "civilizados" para hablar de los africanos que asistieron a la escuela europea y aprendieron el francés o el inglés). Al mismo tiempo, los nuevos antropólogos de esta generación están en ruptura con la etnología africanista llamada griauliana – en referencia a Marcel Griaule, quien en los años 1930 inició sus investigaciones muy sistemáticas sobre la cosmogonía dogón y el pensamiento africano(esta filiación intelectual continuaría hasta los años 1980). En ruptura entonces con la etnología africanista, la generación de antropólogos que miraba hacia el horizonte cercano pero incierto de las independencias africanas lleva adelante un combate contra la aplanadora de la "civilización occidental", y así llega a escribir su propia contribución a la elaboración del concepto de civilización para el África negra.

De esta manera, Michel Leiris, contemporáneo de Balandier, había participado bajo la dirección de Marcel Griaule (antes de romper con este último, algunos años más tarde) en la misión Dakar-Djibouti- una expedición etnográfica realizada en 1931-1933, y de la que se da cuenta en el diario de Leiris en un escrito ampliamente iniciático y poético[182] Leiris toma posición luego en un texto escrito en 1951 para la UNESCO, titulado "*Race et civilisation*". Su constatación es pesimista: la de la violencia de los avances de la civilización industrial occidental y de los riesgos que esta violencia hacía pesar sobre el mundo. Despliega entonces un pensamiento polémico unido a un humanismo igualitario:

> "¿Quién podría afirmar que el cazador pigmeo, en las profundidades de la selva congolesa, lleva una vida menos adaptada que alguno de nuestros obreros de fábrica europeos? [...] Ocurre que aún hoy en día, en el vasto cruce de caminos en que se convirtió el mundo gracias a los medios de comunicación de que dispone, el hombre de raza blanca y de cultura

181. *Ibid.*, p. 20.
182. *Op. Cit*. Capítulo 4.

occidental mantiene una posición social superior, a pesar de las amenazas de conmoción que siente crecer desde el afuera y el adentro contra una civilización que ve como la única digna de ese nombre"[183].

A esta versión política de un combate por la igualdad civilizacional, se asocia un análisis y una revelación estéticas de los artefactos de la civilización, en particular allí donde la confrontación formal es posible, como la arquitectura, la máscara y la escultura. Es interesante seguir aquí la manera en que un gran sociólogo europeo, Norbert Elias, pudo descubrir, amar e interpretar el trabajo de la creación artística tradicional[184], durante su estadía de dos años en la universidad de Accra en Ghana, a donde llega en 1962 (el Ghana de Nkrumah era en ese entonces independiente desde hacía cinco años). Lo hace interrogándose sobre el lugar del artista y/o del artesano en la sociedad y frente a su obra, como lo haría sobre el arte en las sociedades occidentales. Además de un impulso museográfico de conservación frente a la desaparición de obras y a la imposibilidad de reproducirlas, ya que nacieron en un contexto social o sagrado tendiente a desaparecer, y evitando por otra parte toda etnización y todo elogio "civilizacional", Norbert Elias destaca dos aspectos que hacen eco directamente en los debates y posturas aquí mencionados.

Por un lado, las máscaras y estatuillas que colecciona, en su origen, son obras sagradas y comunitarias, sin finalidad estética: "En el curso de los ritos, estas máscaras son espíritus o dioses, que aparecen en persona ante su pueblo. Fuera de estas ocasiones, los sentimientos que despiertan desaparecen a veces por completo y, al no tener ya ningún poder sobre los hombres, pueden ser desechados o abandonados a la intemperie y las termitas"[185]. Paralelamente, dice, los autores de estos artefactos se perciben a sí mismos más como artesanos que como artistas.

Por otra parte, Elias retoma a su manera el combate por la igualdad que llevan adelante sus contemporáneos: "La significación artística [de esas "esculturas y otras piezas de arte"] va más allá de esas comunidades cerradas (aún cuando sus miembros apenas son conscientes de esto). Percibida en su totalidad, debe ser considerada como una de las grandes etapas en el desarrollo de la creación artística y sus producciones, como una parte importante de la herencia artística de la humanidad"[186]. El punto de vista es clásicamente dualista (las "comunidades cerradas" versus la "humanidad"), como si el combate político

183. Michel Leiris, *Cinq études d'ethnologie*, Denoël, París, 1969 (reed. Gallimard, coll. «Tel», París, 1997, p. 10).
184. Norbert Elias, *Écrits sur l'art africain*, Kimé, París, 2002.
185. *Ibid*., p. 26 (el subrayado es del autor).
186. *Ibid*., p. 12.

o estético por la igualdad de civilización quedara atrapado, de entrada, por la obligación de caracterizar y conservar así la idea misma de civilización.

Años 1980 y 1990: deconstrucción, reinvenciones

¿En qué se convirtió la idea de civilización africana después de la ola de independencias en África subsahariana? Como muestran los compromisos conflictivos antes mencionados, la idea de civilización interviene, al igual que la de identidad, mientras se plantea la cuestión de la frontera. Es interesante entonces ver en qué se convierte en el momento en que uno se encuentra 'en' la frontera.

La relación con el otro produce la necesidad de pensar su identidad independientemente de sus contextos de nacimiento y pudiendo fundar un pensamiento del exiliado. Es este triple desplazamiento –simultáneamente exilio del sujeto, mirada del otro y descontextualización de las prácticas culturales- lo que provoca la empresa de objetivación de ciertas prácticas y su acercamiento a un nuevo contexto de interpretación: es así como la danza de posesión ritual se convirtió en un rasgo esencial de las civilizaciones africanas, observaba Georges Balandier, pero vemos que es en el exilio donde se objetiva así, transformándose: "La danza de posesión pertenece a las capas más profundas que nos revelan hoy en día las civilizaciones africanas. Es un fenómeno de una extraordinaria vigencia, permanente mientras que tantos otros rasgos culturales han desaparecido", escribe en Afrique ambiguë en 1957, y prosigue: "Los negros trasplantados, desposeídos, la introdujeron en el Nuevo Mundo donde se convirtió en el conservatorio de sus civilizaciones perdidas: Vudú de Haití, Macumba y Candomblé de Brasil, Santería de Cuba, cuyos ecos nos llegan desacralizados pero aún poderosos"[187]. Roger Bastide, cercano y contemporáneo de Balandier, evocó, en ese mismo período anterior a las independencias africanas, las "culturas africanas en conserva" y el "principio de corte" separando en Brasil al "africano" de la cultura occidental…

Los desplazamientos de cultura prosiguieron su avanzada permanente, hasta no poder ser analizables ya, hoy en día, en términos de continuidades o rupturas, sino según las dinámicas culturales relacionadas con los contextos sociales de su creación, procesos y contextos en constante transformación en los planos local y mundial. Sin embargo, si el espíritu de "conservatorio de civilizaciones perdidas" conoce actualmente un retorno a escala planetaria y si se interesa en las culturas africanas en particular, ya no es prácticamente en los debates y escritos de los investigadores que lo han abundantemente "reconstruido", sino bajo el rasgo de la patrimonialización. Por un lado, una patrimonialización institucional

187. Georges Balandier, *Afrique ambiguë, op. cit.*, p. 59.

conducida por Estados y agencias de Naciones Unidas: Senegal y Benín están, desde este punto de vista, a la cabeza de un movimiento cultural africano global para la región del oeste africano, en gran parte desterritorializado, del cual la obra de Paul Gilroy[188], situada también en la transición entre la deconstrucción y la reinvención, mostró su amplia superficie, su complejidad y sus potencialidades culturales y políticas. Por otro lado, de manera contemporánea, el enfoque patrimonialista es retomado por movimientos sociales y urbanos cuyas estrategias etno-políticas pasan por la investigación (en el sentido de una búsqueda en forma de retorno) de una identidad cultural, reinventando en esta ocasión lo que es más conveniente llamar una cultura identitaria (ver más adelante). Red en parte patrimonial, la "diáspora africana" en el mundo es la vía conceptual que devuelve un sentido y un territorio multi-localizado a estrategias de emancipación ancladas y a veces incluso atascadas en una historicidad post-colonial.

Acabamos de mencionarlo, un cambio de paradigma se produjo en la transición de los años 1980 y 1990; reanimó, modificándolo, un discurso contra-civilizacional cuyo contenido conflictivo había aparecido ya con claridad en los años 1950 y 1960, en el momento de las luchas para las independencias. Dio lugar a una crítica, que existía en germen, y a una "deconstrucción" teórica más radical en los años 1960 y 1970, período marcado en el mundo occidental por las luchas de emancipación, de insurrección cultural y de apoyo a los movimientos independentistas, anticolonialistas y de liberación nacional.

Finalmente, sobre las ruinas de la deconstrucción, en la post-Guerra Fría, la resurgencia de carácter identitario vuelve a jugar caso por caso la carta de la civilización africana en estrategias patrimonialistas que les permiten a algunos países africanos hacerse un lugar tanto económico como político en un mundo globalizado en construcción. Así, las cosmogonías y las máscaras de los Dogón del etnólogo Marcel Griaule son, hoy en día en Malí, un recurso local y nacional; fueron reflotadas y lustradas para favorecer un desarrollo por medio del turismo cultural[189]: para los jóvenes del país Dogón, el juego consiste entonces en "jugar a los Dogón", y el desafío es ser identificable y hacerse un lugar a escala global.

---

188. Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres, 1993. Hay traducción al español: Paul Gilroy. *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Traductor José María Amoroto. Madrid: Editorial Akal, 2014.

189. Ver Anne Doquet, *Les Masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Karthala, París, 1999. Para que este desarrollo a través del turismo sea posible, hace falta evidentemente que se recorra un camino inverso por parte de los turistas "convertidos a la africanidad", lo cual lleva a desplazar el objeto de investigación hacia los etno-turistas y hacia la relación que se establece entre unos y otros (ver el dossier «Tourismes. La quête de soi par la pratique des autres», *Cahiers d'études africaines*, n° 193-194, 2009).

Una presencia africana global y difusa

¿Se puede hablar aún hoy de "civilización africana" y cómo? El término es utilizado de manera muy genérica, sacando ventaja de su simplicidad y de su falsa evidencia, para despertar interés por África en un público numeroso, escolar y turístico. Los contenidos de las obras que le están expresamente destinadas (por el anuncio de su título) restituyen hoy en día la complejidad y la "desalentadora diversidad africana" (Balandier), por ejemplo, en forma de un diccionario con entradas diversas (regiones, Estados, líderes, temas, etc.) y sin dar una definición de la noción: ésta no les sirve más que como referencia geo-cultural y promoción[190]. Más detalladamente, desde un punto de vista empírico, el término recubre un conjunto de prácticas culturales reunidas en marcos supra-étnicos y supra-locales, pero que dejan o han dejado una impronta espacial identificable, aún cuando sus límites sean vagos. De esta manera, la forma política del imperio o del reino es asociada a la idea de civilización, permitiendo así vincular ideal y simplemente cultura, espacio y poder: imperio de Gao o de Songhai y civilización mandinga; imperio de Bornu y civilización hausa; reino y civilización Kongo; etc.

Finalmente, en obras que tratan sobre las civilizaciones en África negra, podemos encontrar una reflexión crítica sobre el lugar de la pregunta por la civilización en la historia, mostrando así la ambivalencia del tema, a la vez criticado y utilizado como "entrada" hacia otras problemáticas. Es el caso de la obra del historiador Elikia M'Bokolo, *Afrique noire; histoire et civilisations*[191]. Por un lado, la unidad "África negra" se descompone en cuestiones y períodos con múltiples superposiciones. La cuestión de las fronteras y los límites, de los desequilibrios y confrontaciones guía los estudios de los espacios políticos y ecológicos o de los períodos históricos. El enfoque crítico, el de la deconstrucción abordada más arriba, se encuentra igualmente en los usos de la palabra misma civilización. Sobre veintiocho ocurrencias indexadas, la noción de civilización es utilizada veintitrés veces en un uso crítico o como crítica de un uso citado: crítica de los "principios humanitarios y civilizadores" preconizados para justificar la colonización, del "deber de civilización" de los colonos al apoyo del trabajo forzado, o incluso puesta en escena y cuestionamiento de la "ideología de las 'tres C' (la 'civilización' de África por el 'cristianismo' y el 'comercio')"[192]. En cuatro oportunidades, con una distancia igual del autor, el término es utilizado en el sentido opuesto, el de la emancipación africana o del panafricanismo y el de los movimientos contemporáneos que

190 Ver por ejemplo Bernard Nantet, *Dictionnaire d'histoire et civilisations africaines*, Larousse, París, 1999.
191 Élikia M'Bokolo, *Afrique noire. Histoire et civilisations*, Hatier, Paris, 1992 (2º edición 2004).
192 *Ibid*., p. 249.

afirman la superioridad de la "civilización africana" sobre la europea. Una sola vez, finalmente, "civilización" designa, en un sentido más convencional, una cultura material e intelectual dejada por una historia larga y brillante, la de los Bamoun de Camerún, su realeza y su escritura. Esto tiene que ver, imaginamos fácilmente, con el lugar importante que ocupan la cultura material y las máscaras en la historia y la actualidad de la realeza en esta región del oeste de Camerún[193].

La presencia-en-el-mundo de África pasa evidentemente por objetos y prácticas reconocidos como culturales (provenientes del arte y del pensamiento cuando el mundo de referencia es el de la UNESCO), lo cual conlleva tantas invenciones y bricolajes artísticos contemporáneos como estrategias patrimoniales aparentemente conservacionistas. A escala global, lo que parece dibujarse hoy es un "concierto de civilizaciones" convertido en un desafío insoslayable de la multipolaridad global, mientras que la fragilidad de los Estados-nación torna algo caduca la idea de un "concierto de naciones" así como de una "sociedad de naciones". Esta realidad global está construida alrededor de la ficción de civilización de la misma manera que lo está, opuestamente, la "guerra de civilizaciones"; y es un instrumento discursivo de reconocimiento del que pueden apropiarse los africanos dispersos en un espacio-África múltiple, heterogéneo, desterritorializado. ¿Se trata de una vuelta al combate por el reconocimiento de una civilización contra o frente a la otra, dominante? No exactamente, ya que el marco colonial se ha terminado y la escala de las relaciones ha cambiado.

La presencia política y la presencia económica, privatizable, de África en el mundo están en la perspectiva de esta reflexión crítica sobre la noción misma de civilización aplicada al África. Las tres temporalidades conflictivas que hemos evocado aquí se encuentran ahora reunidas en una misma mano: el conflicto colonial; la deconstrucción anticolonial y la reinvención post-colonial. Salir de esos tres conflictos inconclusos, es "salir de la gran noche" y descolonizar el pensamiento de África como sostuvo el historiador Achille Mbembe, inspirado en la obra de Franz Fanon[194]. Es también salir de la trampa identitaria que ilustra la idea misma de civilización, cualquiera sea la respuesta polémica que se proponga.

Algunos quieren defender una presencia africana en el concierto global viendo en aquella esfera un lugar para la (re)construcción, por las élites, de una "identidad africana": "Esta reconstrucción", escribe Mbembe, "se opera en dos direcciones. Una de ellas consiste en un esfuerzo de reencantamiento de la tradición y la costumbre. La otra procede por abstracción de la tradición, y su preocupación principal es la emergencia de un sí mismo

193. Profundos análisis sobre los artefactos de esta cultura material, vinculados con la función real que los incorpora y los "subjetiviza", fueron desarrollados por Jean-Pierre Warnier, *Régner au Cameroun. Le roi-pot*, CERI-Karthala, París, 2009.

194. Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit, op. cit*.

moderno y desterritorializado"[195]. Notaremos sin embargo que la búsqueda de un reconocimiento africano en el mundo globalizado, cosmo-político, transforma y confunde las condiciones de producción de la localidad. La reunificación de las estrategias, local y global, todavía queda por hacerse.

Haré algunos comentarios a partir de una observación llevada a cabo en la Sierra Leona de post-guerra (en la región nordeste del país, alrededor de la ciudad de Kailahun) a fines de 2003, que podrán contribuir al debate. En esta región, la pacificación se basa en jefes tradicionales efectivamente oriundos de la región pero que también han egresado de la universidad de Harvard y que han vuelto para participar en la reconstrucción de post-guerra. Con ocasión de la reanudación de las largas ceremonias de iniciación masculina mendé (el poro), que habían sido interrumpidas durante más de diez años por causa de la guerra, los nuevos jefes supremos - "Paramount Chief"[196]- se oponen y hacen fracasar la irrespetuosa intrusión de las organizaciones humanitarias internacionales, numerosas en el lugar, en la sabana. En ese momento de desorden y renegociación que es la post-guerra inmediata, la sabana es reapropiada y recuperada por los habitantes. La alianza de los jefes que regresaron de un viaje lejano y formador en los Estados Unidos y de las familias campesinas de los iniciados "retornadas" de sus refugios (en los países vecinos) fue la condición necesaria para la eficacia simbólica de una tradición enteramente jugada en una escena nueva, local y global a la vez. Es en el intersticio, si podemos llamarlo así, de los tres mundos reunidos en ese mismo lugar (la comunidad internacional humanitaria y de seguridad, las élites africanas regresadas, las familias campesinas retornadas) que tal eficacia es posible; es allí donde adquiere su fuerza doblemente condicionante y transformadora; y son los traficantes de personas, los negociadores y los traductores quienes detentan las claves de ese cambio.

La migración de los espíritus: movilidades y culturas identitarias

El período contemporáneo, el que transcurre desde la transición de los años 1980 y 1990, es el tiempo de la fabricación, generalmente urbana, de las culturas identitarias más que de la simple manifestación de las "identidades culturales": afirmadas como evidentes, ancestrales y heredadas, estas últimas son expuestas en los soportes de exposición y mediatización más diversos (de los carnavales a las páginas de internet, o a las escenas de festivales de arte y de cine). Acceden así al mundo "global" y, en África y en América Latina principalmente, a los subsidios que puede generar esta visibilidad. Al mismo tiempo y bajo

195. *Ibid*., p. 209.
196. *N. de la T*.: En inglés en el original.

el efecto de ese trabajo de posicionamiento a escala global, atraviesan un período de profundas transformaciones de su corpus simbólico.

Para desarrollar esta idea y comprender mejor la dinámica de los cambios culturales asociados a las movilidades y al paso de las fronteras locales, regionales o nacionales, seguiremos la migración de los espíritus desde la selva del Pacífico colombiano – región de selva, ríos y manglares, a lo largo del océano Pacífico y limítrofe con Ecuador- hasta la pequeña ciudad de Tumaco, principal referencia urbana para los habitantes de la región, luego hacia la ciudad de Cali (tercera ciudad del país después de Bogotá y Medellín) y hacia Charco Azul, uno de los barrios más pobres del vasto sector popular de Agua Blanca, situado en la periferia de la ciudad. Estos espíritus (personajes imaginarios del mundo de la selva) acompañan los recorridos de los migrantes y se transforman con ellos[197].

El diablo, el cura y la cultura negra (Pacífico colombiano)

Puedo decir que descubrí la cultura negra colombiana en la pequeña ciudad de Tumaco, durante un carnaval festejado en 1998, algún tiempo antes de la llegada de los paramilitares que prohibieron por varios años toda festividad. Bajo la lluvia y en el barro de una región ecuatorial y de una ciudad tan pobre como aquella, soportando regularmente los caprichos del océano (maremotos, inundaciones) y la propagación rápida y destructiva de

197. Las investigaciones en la región se llevaron a cabo entre 1997 y 1999. Se concentraron en la selva y los ríos alrededor de la bahía de Tumaco, en el extremo sur del litoral del Pacífico al igual que en Cali, en el distrito de Agua Blanca. La investigación se realizó en colaboración con un equipo de investigadores del IRD (Instituto de Investigación para el Desarrollo) y de la Universidad del Valle en Cali (bajo la coordinación de Fernando Urrea y Michel Agier). En los últimos veinte años, numerosas investigaciones se realizaron en otras partes de esta región poco estudiada hasta entonces, en particular sobre la cuestión de las identidades afro-colombianas en medios rurales y urbanos. Ver principalmente: Peter Wade, *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993. Hay traducción al español: Peter Wade. *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Uniandes, 1997. Anne-Marie Losonczy, *Les Saints et la Forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre Noirs et Indiens Emberá (Chocó, Colombia)*, L'Harmattan, París, 1997. Hay traducción al español: Anne Marie Losonczy. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y emberá del Chocó*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006. Odile Hoffmann, *Communautés noires dans le Pacifique colombien. Innovations et dynamiques ethniques*, Karthala, París, 2004. Hay traducción al español: Odile Hoffmann. *Comunidades negras en el Pacífico colombiano. Innovaciones técnicas y dinámicas étnicas. Lima*, IFEA-IRD, 2007. Carlos Efren Agudelo Agudelo, *Politique et populations noires en Colombie. Enjeux du multiculturalisme*, L'Harmattan, París, 2004. Hay traducción al español: Carlos Efrén Agudelo. *Multiculturalismo en Colombia: Política, Inclusión y Exclusión de Poblaciones Negras*. Bogotá, La Carreta Ed., 2005. Olivier Barbary y Fernando Urrea (dir.), *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*, Editorial Lealón, Medellín, 2004; y sobre la ciudad de Tumaco, Michel Agier, Manuela Alvarez, Odile Hoffmann y Eduardo Restrepo, *Tumaco: haciendo ciudad. Historia, identidad y cultura*, ICANH/IRD/Univalle, Bogotá, 1999.

los incendios (en una ciudad que ha sido construida en su mayoría con madera), el pequeño carnaval no podía ser sino desordenado y desprolijo, siguiendo la tradición carnavalesca popular. En 1998 pues, un cortejo (comparsa) denominado "Regreso de la marimba" marcó por primera vez la apertura oficial del carnaval. El sainete estaba formado a partir de una selección de diversos elementos míticos extraídos, en gran medida, de la memoria regional y ensamblados según una puesta en escena inédita, que describiré brevemente.

Aclaremos de entrada que la marimba es un tipo de xilofón suspendido, de madera, inspirado del baláfono mandinga. Está compuesta por veinticuatro tabletas de madera dura de palmera (chonta), ordenadas sobre tubos de resonancia en madera de bambú (guadua). La marimba se toca en principio a cuatro manos, con cada músico golpeando, con la ayuda de dos varillas cuya maza está hecha de caucho bruto, una mitad del teclado, la de los bajos (bajos), uno, la de los agudos (tiple), el otro. La existencia de la marimba está comprobada, además de Colombia, en el litoral del Pacífico de Ecuador y de Perú. Es el instrumento central de los antiguos "bailes de marimba" o "danzas de negros" o currulao: estas fiestas se celebraban antes en los pueblos de los ríos de la región y en la pequeña ciudad de Tumaco. Esta forma de instrumento desapareció en la actualidad y, desde los años 1960, son utilizados a veces en escena, con algunas modificaciones coreográficas, en espectáculos de danzas y músicas tradicionales en la ciudad.

En el cortejo realizado en su honor, la marimba es sostenida a dos metros de altura por cuatro personajes sobre zancos, precedidos por un cura, el padre Jesús María Mera, que camina delante de la escena. Representa a un cura legendario que circuló efectivamente en la región a principios de siglo y de quien se dice que obligaba a los negros, bajo pena de excomunión, a arrojar las marimbas al agua porque eran el "instrumento del diablo". Otros dos personajes, sobre zancos, tocan lado a lado sobre la misma marimba: uno encarna al diablo, vestido de rojo con dos cuernos sobre la cabeza, el otro representa a un célebre intérprete de marimba (marimbero), Francisco Saya, fallecido en 1983 y que se atrevió, según una leyenda local, a "desafiar al diablo" a través de la interpretación del instrumento y lo venció. Durante todo el desfile, se repite el combate burlesco entre el diablo y el marimbero a espaldas del cura. Los rodean tres personajes cuyos disfraces representan las visiones (apariciones, espíritus) entre las más conocidas de la región pacífica de Colombia: el Duende (duende, músico y seductor de las jóvenes vírgenes), la Tunda (visión femenina de los manglares y de la selva) y la Viuda (que aparece generalmente en los cementerios); también está presente, extendida delante de la marimba, la bandera verde y blanca de la ciudad de Tumaco.

Cuando pedía explicaciones sobre el sentido de este cortejo inaugural, sus creadores me hablaron largamente de las leyendas del padre Mera, de la marimba y del marim-

bero Francisco Saya. Según esos comentarios, la Iglesia, dominante y blanca, reprimía las manifestaciones paganas: en el cortejo de apertura, es el personaje del padre Mera quien encarna ese poder de la Iglesia católica; es el único personaje cuyo actor (negro) tiene el rostro pintado de blanco. Detrás de él, están representados el baile de la marimba (o "baile de los negros") antes prohibido y el desafío del diablo por el marimbero. Este último, "negro con cabellos lacios" o "negro con cabellos de indio", según me dijeron, hace las veces de resistente, clandestino y étnico.

Para sus promotores, el "retorno" triunfal de la marimba encarnada por esta comparsa (que, recordemos, abrió oficialmente el carnaval de la ciudad ese año y el siguiente) es metafóricamente el retorno de la cultura negra del Pacífico reprimida tanto en la historia como en la actualidad. Esos retornos ridiculizan al padre Mera y por el contrario hacen del "más grande de los marimberos" Francisco Saya, un héroe étnico. En cuanto a las visiones, éstas son neutralizadas: valoradas como protectoras de la selva, como tradiciones morales familiares, parecen haber perdido su poder mágico otrora demonizado como potencia maléfica, hoy borrado de la escena.

Las leyendas locales convocadas por los autores para promover una cultura etiquetada "negra" (luego se llamará "afro-colombiana", después "afro-descendiente") son pues reinterpretadas y así transformadas. Es el caso en particular de la figura del padre Mera, ¡representado mucho más blanco que lo que era antes! Varios relatos, escritos y orales, y leyendas recogidas en el mismo momento, más lejos en los pueblos de los ríos, hablan en efecto del cura como de un padrecito negro: tenía "el cabello un poco crespo, era morocho y tiraba hacia el negro" y su abuelo habría sido esclavo[198]. El padre Mera creía en el diablo y en las visiones, por eso les "lanzaba desafíos", a tal punto que todavía hoy se escucha decir que él mismo puede haber sido el diablo…

Las leyendas del padre Mera, de la marimba y del diablo circularon desde los ríos hacia la ciudad y, a imagen de las leyendas urbanas[199], todavía pueden ser adornadas con toques personales (alguien vio a alguien que vio a alguien que vio la visión) y así extenderse aún más. Durante los desfiles, rápidamente recubiertas por la harina y el barro del carnaval, algunas visiones, solas y saltarinas como las habituales figuras del diablillo carnavalesco, desfilan así al lado del pato Donald, del Macho Man (caricatura de un macho) o de un cura

198 Mera habría nacido en 1872 en Florida, cerca de Cali, y fallecido no lejos de allí, en Palmira en 1926, después de haber ejercido su sacerdocio en varias localidades del litoral del Pacífico. La investigación etnográfica sobre este tema está detallada en Michel Agier, "From Local Legends Into Globalized Identities. The Devil, the Priest and the Musician in Tumaco", *Journal of Latin American Anthropology,* American Antropological Association, vol. 7, no. 2, 2002, p. 140-167.

199 Jean-Baptiste Renard, *Rumeurs et légendes urbaines*, PUF, París, 1999.

ebrio y lúbrico: son el Duende, la Viuda, la Tunda y la Madremontes. Uno de estos personajes, la Tunda, se encontró en la ciudad de Cali, habiendo sufrido ahí también profundas transformaciones.

La Tunda, monstruo urbano (Charco Azul, Cali)

En Cali (un poco más de 2 millones de habitantes), Agua Blanca, una vasta región (distrito) de barrios populares, ocupa todo el este de la ciudad. Entre sus 600.000 habitantes o más, la mitad por lo menos está compuesta por migrantes y descendientes de migrantes afro-colombianos provenientes de la costa del Pacífico del país. Una parte del distrito, edificado en una zona pantanosa, fue marcada durante mucho tiempo por la presencia de pantanos, sobre los cuales se realizó un comienzo de rellenado a fines de los años 1980. Uno de ellos, el Charco Azul (de donde surge el nombre del barrio que lo rodea, uno de los más pobres de la ciudad), fue el lugar de una leyenda cuyos elementos resumimos brevemente aquí.

En los relatos de los habitantes del barrio, existen varias apariciones posibles de un personaje que vive en el fondo del pantano y que se ha vuelto célebre con el nombre del "monstruo de la laguna azul": desde los años 1970 hasta mediados de los años 1980, se encontraban frecuentemente cuerpos muertos en el fondo del estanque, siempre de hombres jóvenes. El "monstruo" atraía hacia el agua a sus víctimas y las ahogaba: se habla de una centena de cadáveres. Los cuerpos estaban acurrucados y completamente secos, se dice, en lugar de estar inflados por el agua. La mujer con cuyos rasgos se menciona generalmente al monstruo también es conocida por "tomar a los hombres y tirarles del sexo", agrede a los hombres jóvenes, pero no a los niños ni a las mujeres.

El nombre de la Tunda es invocado a menudo para designar a la mujer del pantano. Como acabamos de ver, ésta proviene del conjunto de las visiones de la selva del litoral del océano Pacifico, de donde emigra desde hace una o dos generaciones la mayor parte de la población negra de Agua Blanca. En realidad, esta imagen urbana representa una síntesis de varias visiones. Primero, recuerda en efecto al personaje de la Tunda: ésta aparece en la selva, de noche, y "secuestra" a los niños haciéndose pasar por su madre, su abuela, su hermana o su tía, luego los hace desaparecer, pero no les hace daño; o bien atrae a los hombres jóvenes a quienes llama apareciendo a lo lejos e, indistintamente, agachada y olorosa (olores de café molido o de langostinos fritos), con el objetivo de tomarles el sexo. Unos y otros se pierden en la selva siguiéndola y se convierten en entundados, poseídos. Únicamente los padrinos de las víctimas pueden encontrarlos (porque éstas, niños o jóvenes, "se resisten a volver"). Para esto, asustan a la Tunda con ruidos de tambores (bombo y cununo, dos

instrumentos tradicionales de percusión de la región) o de fusiles, esgrimiendo una cruz o quemando una vela. Cuando las víctimas son encontradas, sus padrinos los exorcizan diciendo plegarias (el Credo), dándoles baños de agua bendita, rezando y quemando los pastos. Los padrinos no actúan de hecho más que como sustitutos de los curas de la Iglesia católica, que son los primeros indicados para practicar los exorcismos. De esta creencia nació, entre otras, la leyenda del padre Mera que circulaba en la región para combatir las visiones consideradas como encarnaciones del diablo.

Resumiendo, esta visión, como muchas otras que lo acompañan, parece remitir a tres elementos del contexto. Por un lado, previene contra los riesgos de la selva, simbolizando los miedos que allí nacen: las visiones son entonces agentes protectores, una forma de control que muestra las vías de la prudencia en el acceso a las colinas, a los ríos y a los espacios de vegetación densa no cultivados. Según ciertos líderes de los movimientos étnicos y ecológicos de la región, por la amenaza que hace pesar sobre los imprudentes, protege la selva misma contra los proyectos exteriores, sobre todo agro-industriales. Por otro lado, se hace cargo de los deseos nacientes y de una forma de educación sexual: la Tunda insatisfecha seduce a los jovencitos como el Duende seduce a las jóvenes tocando la guitarra o la marimba. Finalmente, cuando todas son rechazadas de la misma manera (cruces, candelabros, plegarias) y exorcizadas, las visiones remiten a la historia paradójica de la presencia de una Iglesia misionera que persiguió sistemáticamente todas las formas de creencias, populares, paganas y animistas, demonizándolas pero utilizando las visiones para atraer a los fieles mostrándose más poderosa que ellas. De esta manera, varias interpretaciones se apilaron para dar un sentido a esta visión cruzando registros diferentes (sexual, religioso, medioambiental), a los cuales se agrega más recientemente un nuevo registro, urbano y político.

¿Cómo integra la Tunda ese nuevo mundo urbano de Charco Azul? Se encuentra "en los aires", se dice, sin embargo tiene zonas predilectas. No frecuenta más que la selva y no se encuentra en las aguas, a pesar de que se la puede encontrar, según algunos, en la zona de manglares o al borde de un pequeño río. Otras visiones, por su parte, viven en las aguas, como el Riviel, pequeño resplandor que aparece a la noche sobre una piragua y despista a los viajeros, y la Madre d'agua, que puede atraer a la gente hacia el agua y ahogarlos (como hace la mujer del pantano de Charco Azul). Sin embargo, ni la Tunda ni la Madre d'agua frecuentan las ciudades, tampoco los lugares cultivados. Solamente la selva virgen y las aguas siguen siendo de su preferencia. Pero otra visión compañera de la Tunda se puede encontrar en la ciudad, es la Viuda, que frecuenta las calles y los cementerios. En Tumaco, un anciano me contó que la Viuda es "una bella mujer que se enamora de un hombre y lo lleva hacia un lugar donde lo puede terminar, es decir, matarlo. Cuando el hombre se da cuenta de que

se trata de un espíritu, se escapa pero cae enfermo". Entonces debe ser exorcizado como después de un encuentro con la Tunda.

Vemos así que la Tunda "monstruo" de Charco Azul sintetiza varias visiones. Se concentra en la única huella de naturaleza dentro de ese espacio urbano a falta de selva: el pantano. Sería todo lo que queda de una cultura que desaparece con las huellas de la naturaleza como referencia identitaria del origen de los habitantes del barrio. Esta interpretación está de acuerdo con lo que dicen, a cientos de kilómetros de allí, algunos habitantes de la región del Pacífico y de la selva, según quienes las visiones desaparecen a medida que avanzan las grandes plantaciones, la tala de árboles, el trazado de los caminos con topadoras y la urbanización. Pero en realidad, no desaparecen, sino que migran, se desplazan y se transforman mientras los migrantes las necesiten para dar sentido a su existencia en la migración.

En efecto, una de las explicaciones brindadas por otros habitantes del barrio Charco Azul al comentar el episodio, hoy olvidado, de los muertos encontrados en el pantano, es que corresponde a un período de violencias en la ciudad, ligado a los conflictos del narcotráfico (el cartel de Cali). Alrededor de cien cadáveres habrían sido arrojados al fondo del pantano. Las visiones forman así un modo de lectura de la actualidad urbana, pero no son las mismas. En el viaje de la costa del Pacífico a Cali, se fusionaron de dos maneras. Por un lado, entre ellas: el espíritu del pantano retoma y sintetiza los rasgos provenientes de la Tunda, de la Madre d'Agua y de la Viuda, bajo el nombre genérico de Tunda. Esta última valorizada más que las demás, en particular porque su nombre sería el único de origen indígena (embera) y no colonial (español). En las actividades culturales vinculadas al movimiento negro en Tumaco como en Cali, se crean incluso representaciones de la Tunda en imágenes, mezclando rasgos indígenas, africanos y a veces europeos. Por otro lado, las historias de vampiros de las veladas de terror televisadas no están lejos, como muestra, entre otros, el nuevo término de "monstruo de la laguna" utilizado más recientemente por jóvenes raperos para hacer, a su vez, el relato de este episodio, de este personaje y de este lugar.

Formado en 1992, el grupo de rap Ashanti, de Charco Azul, compuso algunos años más tarde una canción titulada "El monstruo de la laguna azul", que cuenta el episodio recordado más arriba. En esta canción; según las explicaciones que me dieron sus autores, el "monstruo" es una metáfora de la exclusión del barrio, él mismo tratado en forma monstruosa según la mirada del resto de la ciudad. Deseaban que la canción se convirtiera en su mayor éxito para "manifestar su origen de Agua Blanca". En buena medida rellenado, el pantano bordeaba entonces el trazado de una nueva vía rápida y ciertas amenazas de destrucción pesaban sobre una parte del barrio. El desafío del momento consistía en la movilización popular contra la expulsión de los habitantes y la defensa del barrio, hasta entonces considerado como una invasión urbana.

Fronteras y temporalidades de las culturas identitarias

Varias fronteras fueron creadas y más o menos atravesadas en estas últimas décadas a lo largo de las movilidades y en las invenciones culturales de los migrantes en el mundo. En el caso del litoral del Pacífico y de las ciudades de Tumaco y Cali, la frontera de lo visible y de lo invisible es ocupada y a menudo atravesada tanto en la ciudad como en la selva, aunque los espíritus hayan cambiado de aspecto y de función en la migración; la frontera de la naturaleza y del espacio transformado sirve todavía como interpretación y convierte al pantano en la referencia identitaria del lugar de origen en la ciudad de Cali; la frontera (que es un muro en una parte de su perímetro) del barrio Charco Azul con el resto de la ciudad refuerza entre los habitantes el sentimiento de ser violentamente rechazados y amenazados por los poderes urbanos; pero la más evidente de las fronteras es la que une lo local con lo que viene del mundo llamado global, frontera cuya frecuentación y traspaso representan un cambio determinante. Nos detendremos un instante en este último punto.

Las ambiciones políticas y culturales de los líderes negros colombianos son lógicamente conducidas hacia –e inspiradas por- las estrategias que emanan de las redes, políticas y económicas, que difunden a escala mundial el punto de vista de la identidad cultural de la diáspora africana. El programa llamado de "La ruta del esclavo", llevado a cabo desde 1994 en la UNESCO, es un aspecto de esa red mundial presente localmente. Pero la diáspora funciona también como grupo de interés a escala de las grandes instituciones internacionales. Por ejemplo, a fines de los años 1990, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), una ONG internacional y la agencia canadiense de cooperación internacional reunieron algunas organizaciones negras de Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Honduras, México, Nicaragua, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela para lanzar un proyecto, Afro-América XXI, que apuntaba a favorecer la emergencia de una red económica afro-americana. Fueron alentadas la búsqueda de socios supranacionales (OEA, UNICEF, PNUD, OIT) y la formación de asociaciones de empresarios negros y de bancos afro-americanos, en tanto que instrumentos privilegiados para el desarrollo económico y social por fuera de las estructuras nacionales, en esta ocasión globalmente tildadas de clientelistas[200]. Estas estrategias, a su vez, suscitaron las emergencias locales de reivindicaciones sociales en un lenguaje llamado afro-descendiente que favoreció un retorno reflexivo y estratégico a la cultura y la ancestralidad locales[201].

---

200. Ver Alain Charier, *Le Mouvement noir au Venezuela. Revendication identitaire et modernité*, L'Harmattan, París, 2000.
201. Esta cuestión fue abordada colectivamente en ocasión de las investigaciones llevadas a cabo en la región del Pacífico de Colombia anteriormente mencionadas. Se puede decir incluso, a la luz del conjunto de los trabajos involucrados, que esta región y este período (el Pacífico colombiano en los años 1990) fueron particularmente propicios para la

Pero lo verdaderamente nuevo en este caso, como en otros comparables en otros continentes, es que esas estrategias locales saltan el escalón de las fronteras municipales, incluso nacionales, para alcanzar una esfera internacional de reconocimiento a través de las redes transnacionales (en este caso las redes llamadas diaspóricas). También encuentran allí, a veces, una reparación de los daños vividos y experimentados localmente y, a la vez, apoyo para intervenir a escala nacional[202], por ejemplo a nivel legislativo: esas idas y vueltas entre aquí y allá y viceversa, son al mismo tiempo relacionales, intelectuales y políticas; y forman sujetos no tan arraigados como globales, a pesar del lenguaje enfáticamente localista al que deben recurrir.

En otras palabras, es poco probable que el ritual urbano del "retorno de la marimba", símbolo ocasional de la cultura negra del litoral del Pacífico, hubiera podido existir sin la acción social, cultural y pedagógica desarrollada en Tumaco y en su región por diversas organizaciones internacionales, públicas y privadas, durante los veinte años que le precedieron, es decir, a lo largo de los años 1980 y 1990, cuya importancia en la reconfiguración cultural y política a escala mundial ya hemos reiterado. Asimismo, el trabajo cultural sobre la leyenda de la Tunda convertida en monstruo del pantano en Cali es efectuado por un grupo local de raperos que se atribuyen un célebre etnónimo africano (Ashanti). En este marco, los llamados a la legibilidad externa traen aparejados traducciones, comparaciones, cierto mimetismo y una voluntad de armonización entre los símbolos locales y su significación global. Los corpus simbólicos se encuentran así transformados y las culturas producidas de esta manera ya no pueden ser referidas a una única identidad (ya sea local, étnica, racial u otra), mientras que ellas mismas no fueron nunca presentadas como culturas identitarias.

Tampoco podemos hablar de sincretismo, puesto que los contextos culturales mismos ya están transformados, integrados y mezclados. A principios de los años 1970, Sydney Mintz y Richard Price habían defendido la tesis según la cual la cultura afro-americana fue una "creación" cuya "base y pre-condición" habían sido las nuevas instituciones sociales de la esclavitud, y no el resultado de un "encuentro" fuera de contexto de dos culturas, africana y occidental, blanca y negra, más o menos conservadas o readaptadas. La creación de las culturas afro-americanas se situó en el contexto social de las colonias del Nuevo Mundo en

---

emergencia de una problemática de las (des)construcciones identitarias, cuya dimensión institucional (nacional o internacional) desempeñó un papel preponderante. Ver por ejemplo los artículos, bastante convergentes sobre este punto, del dossier «Black identity and social movements in Latin America: the Colombian Pacific Region», organizado e introducido por Peter Wade para el *Journal of Latin American Anthropology* (vol. 7, n° 2, 2002). Es una problemática comparable, en un contexto diferente, que se desarrolla en Brasil desde comienzos de los años 2000.

202. Es en este contexto que, en 1988 y 1991, Brasil, y luego Colombia, adoptaron Constituciones y leyes de carácter multicultural (volveré sobre esta cuestión acerca de Brasil).

formación, un mundo inédito, inexistente en otra parte, marcado por la esclavitud y la dominación, militar y policial, de los colonos blancos. Los esclavos llegaron allí, no constituidos en grupos, sino como masas de individuos: formaban "muchedumbres" (crowds), señalan aún Mintz y Price, e incluso "muchedumbres muy heterogéneas", no comunidades. No compartían realmente entre ellos más que su condición de esclavos, "todo – o casi todo- el resto debía ser creado por ellos"[203]. Algunos reagrupamientos, formados en el marco esclavista, ya sea colonial o independiente, se tornaron luego lugares de identificación para los esclavos y los negros: cofradías católicas reservadas para los negros de Brasil, comunidades cimarronas (en Colombia, Brasil, el Caribe), sociedades de fiestas y carnavales, etc.

Lejos de corresponder a un sincretismo de fachada detrás del cual se esconderían supuestas purezas identitarias, o a un corte entre los mundos africano y americano, todas estas prácticas, instituciones y creencias nacieron y se desarrollaron en el seno de los contextos sociales y espirituales compartidos del Nuevo Mundo como fenómenos compuestos: mundos mezclados, tanto mestizos como desigualitarios, violentos y caóticos[204]. En la prolongación de esta historicidad se sitúan hoy la producción contextual y situacional de las identidades y del cambio cultural. Por supuesto, el contexto cambió. La relación local/global es ahora el marco social en el que se operan la circulación y la mezcla de las informaciones. Las hibridaciones culturales de hoy en día no ponen en contacto mundos absolutamente extranjeros, menos aún civilizaciones por descubrir, naturalizar y clasificar. La relación local/global es la "base y pre-condición" de las dinámicas culturales observadas en un lugar dado. Crea una situación de intersticio, se encarna en lugares y momentos de encuentros, de intercambios de ideas, de malentendidos y de nuevos conflictos políticos, de donde nacen corpus simbólicos nuevos y nuevos sujetos políticos, cada vez más informados sobre –y formados por- su condición cosmopolita.

Raza y racismo: ¿cómo se puede ser negro?

Al igual que la civilización y la identidad cultural, la raza se impuso como lenguaje de las relaciones humanas y de las relaciones internacionales en el siglo XX. Su falsa apariencia de verdad primera, confortada por la alusión biológica de su origen, hizo de ella la más violenta de las trampas del pensamiento identitario.

Pero no basta con decir que las razas no existen. Ciertamente, el humano es una

---

203 Sydney Mintz y Richard Price, *The Birth of African-American Culture*. An Anthropological Perspective, Beacon Press, Boston, 1992 (primera edición 1976), p. 18.

204. Ver Serge Gruzinski, *La Pensée métisse, Fayard, París*, 1999. Hay traducción al español: Serge Gruzinski. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.

única especie cuyas declinaciones, ininterrumpidas en el tiempo y el espacio, son el fruto de largas historias de migraciones y poblamientos desde tiempos inmemoriales; y esas variaciones son fenotípicas tanto como lingüísticas, sociológicas o culturales en general. Esa verdad, la más simple y universal, no impidió las formas múltiples y radicales de rechazo del otro en nombre de la raza, cuyo límite es el rechazo del pensamiento de la humanidad común. La ciencia social no elige la sociedad que estudia. Debe actuar con lo que existe. Y si bien las razas no existen, el racismo (discriminaciones, segregaciones, odios o exterminios raciales) sí existe y con él en su origen el racialismo, es decir, el pensamiento racial de las identidades y del mundo. Deconstruir y sobrepasar el racialismo como la más radical de las trampas del pensamiento supone, una vez más, examinar sus usos.

Es en el corazón de la esclavitud y de la colonización donde se forjaron el pensamiento y el lenguaje raciales de la alteridad. En el mundo surgido de la trata atlántica (siglos XVI-XIX), en particular en el período abolicionista de la segunda mitad del siglo XIX, se elaboró un pensamiento naturalista y clasificatorio para formar un sustituto de las relaciones esclavistas terminales, situando la "raza blanca" en el rango superior y la "raza negra" en el rango inferior de los valores morales, intelectuales o estéticos. Examinar en detalle las verdades asestadas por los autores de la doctrina racialista no hace sino confirmar su distancia con total cientificidad (a pesar de las sofisticaciones de las clasificaciones de la craneología, la biología o la antropometría en las cuales fue pródigo el siglo XIX), y confirma también la pantalla de prejuicios a través de los cuales transcribieron sus descubrimientos lejanos[205]. Además, esas voluntades de dar sentido, en aquel momento, al descubrimiento del otro se inscribieron de entrada en una relación de dominación a la que se trataba de dar una explicación razonable. Dentro de este pensamiento del poder, aquél que piensa la raza es ante todo el que domina.

Es esto lo que ha convertido al racialismo en el más radical y violento de los pensamientos del otro, proveyendo el modelo en cierta forma de la alteridad bio-política que no concibe al paria más que segregado de los espacios sociales: en el pensamiento racial, el poder de vida y de muerte puede ejercerse hasta sus límites, la selección genética por un lado y, por el otro, la supresión de la vida "dejando morir" o exterminando al indeseable. Este pensamiento racial del otro inferior es siempre un discurso en situación, ya sea el discurso

205 Ver Myriam Cottias, *La Question noire, op. cit*. Un profundo análisis de la formación del pensamiento racial y de sus instituciones en Brasil a fines del siglo xixe fue realizado por Lilia Schwarcz, *O espectáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, Companhia das Letras, São Paulo, 20XX (1º edición 1993). Para un desarrollo de las ideas racialistas que formaron la tela de fondo de este período, ver Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), Gallimard, «La Pléiade», 1982-1983. Hay traducción al español: Joseph Arthur de Gobineau. Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas. Buenos Aires, Ediciones Sieghels, 2014.

del bio-poder establecido, o el de la conquista del poder en una lucha, un conflicto, una guerra: es lo que funda la problemática según la cual, al no existir las razas, la única cuestión verdadera para la ciencia social sería lo que Michel Foucault designó como la "guerra de las razas", aunque éste haya profundizado menos en esta pista de reflexión que en la del bio-poder, que le es concomitante[206]. La genealogía de esta guerra de las razas no es posible más que en contextos específicos, que relativizan pues sistemáticamente su sentido.

La relatividad y los usos del lenguaje racial nos llevan de vuelta a la cuestión de la relativa extranjería que nos brindó hasta aquí, con la concepción ampliada de la frontera, nuestra base de reflexión. Los países que heredaron, de una manera o de otra, la historia del mundo Atlántico (con la trata y la sociedad esclavistas, la conquista y la sociedad coloniales) comparten una problemática de la condición negra en el seno de su espacio nacional[207]. Esta condición negra contemporánea es diversa en todo el contorno (europeo, africano y americano) del Atlántico negro. Para limitarnos a los dos países presentados aquí, Brasil y Francia, está ligada en un caso a la filiación con el esclavo deportado, la "pieza de ébano" vendida a las Américas, y en el otro caso, a la transformación intergeneracional del indígena o del sujeto colonial en migrante clandestino, refugiado, habitante de las periferias urbanas, o en una persona sospechosa de ser todo eso. Las historias surgidas de la colonia y las que provienen de la esclavitud favorecieron posiciones relativas actuales diferentes. Como demuestra Pap Ndiaye en su investigación sobre la condición negra en Francia, la "sospecha de extranjería" no es igual en todas partes: "Contrariamente a Estados Unidos, donde ser negro no sitúa en una posición de 'extranjería' con respecto a la nación (sino que suscita por supuesto otras formas de sospecha), los negros de Francia y de Inglaterra son percibidos a menudo como externos a la comunidad nacional imaginada"[208]. Esta extranjería incorporada, para decirlo así, crea una frontera "visible", o lo que en Brasil se llama una "línea de color", que en muchas circunstancias sociales, es preferible no traspasar para no encontrarse en un

206. Ver Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, París, 1997. Hay traducción al español: Michel Foucault. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, FCE, 2000. Y Thomas Holt, «Pouvoir, savoir et race. À propos du cours de Michel Foucault "Il faut défendre la société"», *en Lectures de Michel Foucault. À propos de «Il faut défendre la société»* (textos recopilados por Jean-Claude Zancarini), ENS éditions, Lyon, 2000, p. 81-96.

207 El concepto descriptivo de "condición negra" utilizado por Pap Ndiaye reconoce el "hecho de ser negro" sin atribuirle una definición identitaria de carácter racial o cultural. La condición negra, es la "descripción en la duración de esta experiencia social minoritaria" que consiste para las personas en "ser generalmente consideradas como negras" (Pap Ndiaye, *La Condition noire. Essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, París, 2008, p. 24). Al mismo tiempo que comparte esta postura pragmatista y situacional a la que remite la noción de *condición* negra, ocurre que el paso de la condición negra (una experiencia social negativa en referencia al color de la piel) a la "perspectiva minoritaria" y más aún a la "política minoritaria", ambas evocadas por el autor, no es evidente y proviene sin duda, allí también, de las diferentes genealogías nacionales de la "guerra de las razas".

208. *Ibid*., p. 41.

mundo extranjero, eventualmente hostil. Esta fabricación relativa de un extranjero "del interior" está adosada a pensamientos raciales formados en la historia de esos Estados-nación y reactivados en su actualidad. En Francia, "inmigrados", "provenientes de la inmigración" o "inmigrados de la segunda generación" son ahora apelaciones que "identifican a perpetuidad, a las personas involucradas, con un origen extranjero, acentuado, en lo que se refiere a los negros, por un color de piel que los remite a una extranjería imborrable"[209].

Bajo todas estas presiones, ¿cómo se puede ser negro hoy? Responderé esta pregunta situándola primero en el contexto francés, que examinaré sin embargo en el espejo de una experiencia otra, la de un antropólogo que trabajó durante varios años en Brasil, Colombia y África negra[210].

República y pensamiento racial en Francia

Desde el principio de los años 2000, el contexto político en Francia integró la presencia de "minorías visibles", personas inmigradas y descendientes de inmigrados de África negra y de Magreb. Para limitarme a los acontecimientos más significativos, mencionaré: la presencia desde 2002 de candidaturas llamadas "étnicas" (de la Antillas y franco-magrebinas esencialmente) en las elecciones nacionales (varias de ellas se encontrarían en el gobierno socialista de François Hollande en 2012); los levantamientos de noviembre de 2005 en los suburbios populares de las grandes ciudades francesas; la formación del Consejo Representativo de las Asociaciones Negras (CRAN) en noviembre de 2005, es decir en el medio del período de los levantamientos de los suburbios. Progresivamente, aparecieron nociones más o menos eufemísticas de "minorías visibles", "personas provenientes de la inmigración", incluso "personas provenientes de la diversidad" (sic), así como polémicas públicas sobre la "discriminación positiva" o las "estadísticas étnicas".

Volveremos primero a los levantamientos de los suburbios de 2005 en Francia. Estos marcaron la presencia de una oposición africano-francesa o franco-africana, y franco-magrebina para utilizar términos que generalmente chocan en Francia pero podrían ser traducidos literalmente en inglés, portugués o español sin provocar la menor emoción. Esto no quiere decir que los demás países hayan resuelto mejor algo que Francia tiene

209. *Ibid*., p. 63.

210. Una primera versión de la sección de capítulo siguiente fue publicada en inglés en la revista de la Asociación de Estudios Latino-americanos *LASA Forum*, en el marco de un debate sobre el tema «Inégalités raciales et politiques publiques: débats en Amérique Latine et au-delà», *LASA Forum*, vol. 39, nº 1, invierno de 2008. La pregunta planteada entonces fue: «Is the use of race or color legitimate in public policies?» Agradezco a Antonio Sergio Guimarães por esta invitación a la comparación. El texto es retomado, actualizado y desarrollado aquí, para profundizar el análisis comparativo, especialmente con el caso brasileño.

dificultad en reconocer. Significa simplemente que no hay un valor absoluto de la raza, que es un lenguaje que se difundió mundialmente a lo largo del siglo XX, pero que también conoce fuertes variaciones nacionales. Cada país (o cada grupo de países reunidos en una misma historia) tiene su historia del pensamiento racial y del racismo, y sería en vano buscar el buen modelo a seguir.

El modelo francés está profundamente marcado por dos experiencias aparentemente contradictorias, las experiencias republicana y colonial. Orgullosa de un modelo social a-racial (que movimientos como el Congreso Nacional Africano de Mandela, en los años 1980 también defendían), la República quedó pegada a su historia colonial sin haber hecho realmente el inventario de una acción y de un pensamiento racial marcados por el contexto de la colonización: una colonización a la vez represiva y civilizadora, o sea una violencia doble, física y simbólica, sociopolítica y cultural, para integrar a la Francia imperial los pueblos de África Occidental y del norte comprendidos y fijados en las categorías de la situación colonial. Esta doble violencia es aún la referencia de la manera francesa de pensar a los otros con los que se relacionó en su historia, esos otros cercanos que son los mismos que migraron hacia la "metrópoli" en los años 1960, atraídos por los llamados a la inmigración de la época, o sus descendientes de hoy que se sienten franceses y africanos o "africanos de Francia".

La expresión "africanos de Francia" no es tan escandalosa como suponen los titulares de la identidad africana como realidad fija inmutable y localizada. El inventario necesario de la situación post-colonial estaría incompleto si no se tuviera en cuenta, en el mismo marco teórico, el alcance integrador de la idea igualitaria francesa. Esta tuvo efectos desde el punto de vista de la cultura política africana en el período situado entre la Segunda Guerra mundial y las independencias. Es el caso en el mundo intelectual de los estudios africanos y entre las élites políticas africanas de Francia. En los años 1940 y 1950 pues, se formaron ciertas solidaridades en el corazón mismo del proyecto de civilización/integración "a la francesa". Esta política integracionista creó, por una parte, un lazo duradero con una élite estudiantil, burocrática y política, que las décadas siguientes pusieron en peligro[211]. En este período se formaron lazos personales a veces fuertes (aunque marcados por diferencias estatutarias), solidaridades sociales y redes políticas. Una izquierda francesa militante y cercana al terreno, la del Partido Comunista, del Partido Socialista, de la Central General de Trabajadores, tejió lazos, sostuvo movilizaciones sociales[212]. Hizo surgir o influenció a líderes políticos africanos

211. Ver Alain Mabanckou, *L'Europe depuis l'Afrique*, Naïve, París, 2009.

212. Cuyas huellas encontramos por ejemplo en el relato de la famosa huelga de los trabajadores del tren Dakar-Níger en 1947 por Ousmane Sembene, *Les Bouts de bois de Dieu* (1960), Pocket, París, 2002.

(Senghor, Houphouët-Boigny, etc.) convertidos en diputados o ministros del gobierno de Francia en los años 1950[213]. Al mismo tiempo, algunos investigadores en ciencias sociales (sociólogos, economistas, antropólogos) se dedicaron a hacer descripciones y análisis de las realidades coloniales africanas y de sus dinámicas (la "situación colonial"), tradujeron su compromiso en la formación de intelectuales críticos y politizados y, en algunos casos, la participación en los movimientos independentistas.

Es esta relación, ambigua por cierto, pero también solidaria, la que se perdió en el período reciente con la transformación de los lazos entre África y Francia, y la pérdida de esta relativa proximidad social y cultural, vecina de la violencia colonial. Una cierta nostalgia está presente de un lado y de otro en la crisis de las relaciones franco-africanas. Hoy en día, se opera un pasaje desde las vías post-coloniales de la aventura humana hacia otras rutas, mundiales, tendientes a descolonizarla[214]. Todos los que ya no logran pasar las fronteras que habían sido las de la "metrópoli" colonial terminan por desviarse de ellas. Los migrantes subsaharianos que se chocan contra los muros, las rejas y los lugares de encierro de Ceuta y Melilla, de Lampedusa en Italia, de Mesnil-Amelot en Francia, reorientan en parte sus migraciones hacia otras direcciones –Medio Oriente, Asia, América del Norte y del Sur[215].

En algunos años, Francia descubrió, a través de la expresión esporádica; violenta o minoritaria de voces inhabituales, casi inaudibles hasta ese momento, una cuestión racial que otros grandes países –Estados Unidos, Sudáfrica o Brasil- ya experimentaron y ya explicitaron como problema nacional, tratando de resolverlo en diferentes épocas. Los levantamientos y manifestaciones por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos en los años 1960, los levantamientos de Soweto y la construcción progresiva de la oposición multirracial a las leyes del apartheid entre mediados de los años 1970 y los años 1990 en Sudáfrica, fueron momentos fuertes de la historia de esos países. De manera más difusa en Brasil, desde los movimientos políticos y culturales negros bajo la dictadura militar en los años 1970 hasta la "acción afirmativa" convertida en oficial aunque muy cuestionada en la sociedad desde el comienzo de los años 2000, la cuestión racial o "del color" marcó igualmente las relaciones sociales y los ambientes políticos.

---

213. Ver principalmente Jean-Pierre Dozon, *Frères et sujets. La France et l'Afrique en perspective*, Flammarion, París, 2003, donde el autor trata de comprender, a partir de ese momento histórico, la formación de los deseos recíprocos de Francia y África, de un lado y del otro.

214. Ver sucesivamente de Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Karthala*, París, 2000; y *Sortir de la grande nuit, op. cit.*, 2010.

215. Ver Rémy Bazenguissa Ganga y Achille Mbembe, «Mobilités africaines, racisme français», *Vacarme*, n° 13, primavera de 2008.

Brasil: de "democracia racial" a "nación multicultural"

Brasil intenta aún salir de un pensamiento jerárquico y racial forjado en el molde de la esclavitud, abolida en 1888. Se habla mucho allí desde los años 2000 de reparaciones y de acción afirmativa. Los cupos raciales (o cupos según el tipo facial, se podría decir en el lenguaje francés) instaurados entonces no cambian radicalmente las condiciones de los jóvenes negros en la universidad o en el mercado laboral. Además, crean confusiones en los modos de identificación; la "identidad de color" se torna más estratégica que nunca, al mismo tiempo que se afirma públicamente como un esencialismo, incluso como una identidad de origen. Raza, origen, genética: si bien puede preocuparnos que el mundo político, y en cierta forma el de la investigación, redescubran temas naturalistas, se puede ver ahí una continuidad lógica (incluso bajo las apariencias de una inversión) con el pensamiento profundamente racializado de las diferencias sociales surgidas de la sociedad esclavista.

En la segunda mitad del siglo XIX, el racialismo europeo se difunde entre la élite del país, sobre todo gracias a la presencia de Gobineau, el pensador de la "desigualdad de las razas", en la embajada de Francia en Río, en 1869-1870[216]. La famosa "fábula de las tres razas" –blanca, india y negra- de la que habló el antropólogo Roberto Da Matta[217], data de esa época y produjo los principales prejuicios que prevalecieron después de la abolición de la esclavitud de 1888: la marginalidad y la no-nacionalidad del indio, la inferioridad social del negro y la superioridad social, moral y estética del blanco. Contemporánea de esas teorías, una representación romántica de la pureza racial desarrolló una aversión hacia al mestizaje. Luego, a partir de la abolición de la esclavitud y hasta los años 1930, se desarrolló una política que apuntaba al "blanqueamiento" de la población: campañas públicas que favorecieron la inmigración europea, con el objetivo de la "arianización" del país. Dieron una connotación particular a las uniones interraciales: entre la inteligentsia, se hablaba de hacer desaparecer la raza negra en algunas décadas; en los medios populares negros, la unión con personas más claras debía permitir, se decía, "lavar la raza", "mejorar la raza" o "purificar la sangre"[218].

El elogio del mestizaje desarrollado a partir de los años 1930 en el marco de la búsqueda de una teoría de la nación brasileña por Gilberto Freyre lo muestra claramente: la idea de mestizaje no es exclusiva de un pensamiento racial; muy por el contrario, nace en

---

216. Voir Georges Raeders, *Le Comte de Gobineau au Brésil*, Nouvelles éditions latines, París, 1934.
217. Roberto Da Matta, «A fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira», *en Relativizando. Uma introdução à antropologia social*, Rocco, Rio de Janeiro, 1987, p. 58-85.
218. Ver Tomas E. Skidmore, *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1976; Lilia Schwarcz, *O espectáculo das raça, op. cit*.

su seno[219]. Luego, se opera progresivamente un deslizamiento del lenguaje, entre los años 1930 y 1950, que lleva desde la exposición de las virtudes de la "mezcla de los genes" –como podemos traducir el extraño concepto freyriano de *miscigenaçao*- cuyo iniciador fue Freyre, al mito brasileño de la "democracia racial", que otros se encargaron de sistematizar por él[220].

Apenas terminada la Segunda Guerra mundial, numerosos intelectuales franceses y estadounidenses pusieron en evidencia, en el marco de un vasto programa de la UNESCO, la muy original "contribución brasileña para la humanidad": mientras que el mundo acababa de conocer una guerra inspirada, hasta el terror y el exterminio, por la ideología de la pureza racial, Brasil ofrecía el ejemplo, muy particular según parecía, de un país donde, ciertamente la democracia política estaba lejos de ser satisfactoria, pero donde la ausencia de conflicto racial reinaba en medio de una gran diversidad humana y de infinitas mezclas, que (nadie era ingenuo) no excluían las diferencias de trato y los prejuicios.

El modelo de la "democracia racial", de uso interno tanto como externo, sirvió desde entonces para pensar cierta tolerancia, así como el statu quo de las discriminaciones contra los brasileños de piel negra. En tanto que especificidad nacional, este modelo se basa en la obra mayor de Gilberto Freyre para quien la sociedad brasileña vive una democracia social, étnica, más poderosa y auténtica que la democracia política. Estas ideas marcaron el pensamiento racial brasileño. Más adelante, en los años 1960, los gobernantes hicieron de ellas la base de una paz racial engañosa, puesto que estaba basada no en la igualdad entre todos, sino en el "prejuicio de no tener prejuicios".

En el transcurso de los años 1970, en un contexto nacional de fuerte crecimiento urbano e industrial, se desarrollaron movimientos negros contra la discriminación racial, que reaccionaron contra las ilusiones de justicia asociada al mestizaje y contra los modos "cordiales" de imponer el inmovilismo y la dominación de los blancos. Así nacieron movilizaciones raciales, como en diferentes partes del mundo en la misma época, en Estados Unidos y en Sudáfrica en particular. En los años 1970, nacieron en San Pablo y en Salvador de Bahía organizaciones negras. Por más ambiguo que fuera, el mito de la democracia racial se había extendido sin embargo lo suficiente en la sociedad para volver totalmente irrecusable la reivindicación de la igualdad entre blancos y negros que estos movimientos hacían emerger en la escena política. Estos levantamientos se situaron en terrenos políticos bien particulares: el rechazo de la cordialidad de los blancos, las campañas contra el sincretismo religioso, la valorización y la exposición pública de los sentimientos amorosos del hombre

219. Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala*, 1934 (trad. fr. de Roger Bastide: *Maîtres et esclaves*, Gallimard, París, 1974). Hay traducción al español: Gilberto Freyre. *Casa-Grande y Senzala. Madrid*, Marcial Pons, 2010.

220 Acerca de la formación de la palabra y del mito de la democracia racial en Brasil, ver Antonio Sergio Guimarães, «Démocratie raciale», *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49-50, 2002, p. 11-37.

negro hacia la mujer negra, etc. Es decir, un conjunto de slogans difícilmente comprensibles por fuera de un retorno del elogio de la dominación y de una reivindicación de igualdad, una paradoja que el mito mismo de la democracia racial había mantenido sin decir cómo salir de él.

La nueva Constitución de Brasil en 1988 marcó una evolución importante comparada con la imagen oficial que el país se había dado antes. El racismo fue reconocido como "crimen" irrevocable, lo cual representó a la vez el reconocimiento de la existencia del racismo en Brasil y la creación de instrumentos jurídicos para combatirlo. El carácter "pluriétnico" y "multicultural" de la nación fue citado igualmente, y se sentaron las bases para la atribución de tierras a las personas reconocidas como "remanentes de las comunidades de quilombo".

Luego de la conferencia de Durban de 2001[221], la década estuvo marcada por intensas polémicas. Por un lado, vuelven sobre las cuestiones de fondo: el carácter post-esclavista de la nación brasileña. Por el otro, tienen que ver con los efectos prácticos de las políticas públicas de carácter racial: la atribución de "tierras de negros" a los campesinos llamados "remanentes" reconocidos de antiguos quilombos de negros libres del tiempo de la esclavitud; la ventaja oficialmente concedida a los "negros" autodeclarados para el acceso a la universidad y a la función pública. En ambos casos, las demandas de pericia y más generalmente de legitimación de parte de los antropólogos brasileños suscitaron importantes polémicas[222]. Ya sea retornando al elogio del mestizaje en tanto que fundamento social inmutable de la sociedad brasileña o canalizando la reivindicación popular de igualdad a riesgo de adosarla a la profecía auto-realizadora de un relato étnico, los investigadores en ciencias sociales brasileños y también brasilenistas (principalmente franceses y estadounidenses) están atrapados en la red de la trampa identitaria y no se sabe cómo podrían salir de ella.

El desafío es complejo en verdad y el investigador, por más comprometido que esté, no tiene otra contribución para proponer a este debate político más que la explicitación de sus propias aporías. Ésta por ejemplo: ¿cómo ser una sociedad a-racial, luchando al mismo tiempo contra la discriminación racial, lo cual implica utilizar un lenguaje racial? Pero, sin pretender resolver los problemas de actualidad política que plantea la cuestión racial, defenderemos aquí, de manera más general e inactual, que un principio de respuesta

221. Conferencia mundial de las Naciones Unidas contra el racismo y la discriminación racial, celebrada en Durban, en Sudáfrica, en agosto de 2001.

222. Ver principalmente Véronique Boyer, «Une forme d'africanisation au Brésil. *Les quilombolas* entre recherche anthropologique et expertise politico-légale», *Cahiers d'études africaines*, n° 198-199-200, 2010, p. 707-730; y José Mauricio Arruti, «Quilombos», *en* Osmundo Pinho y Livio Sansone (dir.), *Raça*: *novas perspectivas antropológicas, Unicamp*/EDUFBA, Salvador, 2008.

se encuentra en una distinción más clara entre los terrenos de la identidad y de la política, lo cual permite una comprensión más dinámica de sus relaciones y de su tensión, tanto en Brasil como en Francia, a pesar de sus profundas diferencias históricas.

La ciudadanía sin identidad

Las políticas y las polémicas brasileñas tuvieron la ventaja de poner en un lugar público un tema considerado inútil para unos, molesto para otros, el del racismo "a la brasileña". Este avance político es incluso su más importante resultado desde el punto de vista del reconocimiento de la condición negra en Brasil. Las discusiones abiertas alrededor de la discriminación positiva o de las estadísticas étnicas en Francia a principio de los años 2000 tuvieron un efecto polémico comparable, a pesar de que los debates fueron de entrada amordazados por una creencia en la virtud naturalmente igualitaria de la República. Esta creencia supone el olvido de los efectos etno-nacionalistas de ese principio desde el momento en que fue aplicado al marco colonial sin haber cambiado su perímetro de igualdad: en ese marco, excluyó y dejó en al margen de la República a una parte de los miembros, indígenas y sujetos, de la nación. Lo cual tiende a demostrar que no hay en la realidad un modelo puro, por naturaleza, de la República en el sentido en que la ciudadanía habría estado efectivamente referida al Estado solo y no a la nacionalidad. Durante un solo año, en 1793, el momento más radical de la Revolución francesa, se promulgó un estatuto del extranjero ciudadano, separando la ciudadanía y la nacionalidad. Surgido de este período, el modelo del "documento de ciudadanía" (y no de identidad) fue retomado por los participantes del movimiento de la "marcha por la igualdad" de 1983, que se consideraban "sociológicamente franceses (porque habían nacido y se habían socializado en Francia, en su mayoría) y en gran parte jurídicamente franceses, pero siempre construidos y tratados como extranjeros"[223]. En otras palabras, el modelo de ciudadanía sin identidad existe en la realidad en tanto que permite situar el hiato y los efectos excluyentes de una confusión entre el pueblo político (demos) y el pueblo etnológico (ethnos) y expresar la desigualdad que resulta de ello.

A la inversa, no es seguro que la afirmación del valor universal e intocable de la cosa pública (la res publica) juegue en Francia o en otra parte hoy en día el rol igualitario que pudo tener en otras circunstancias históricas. En nombre de la lucha contra la "raza" o contra la "etnia", confundiendo el concepto y la realidad, el objeto y la cosa, la afirmación universalista recubre de manera autoritaria voces disonantes que se vuelven contra una Re-

223. Saïd Bouamama y Sophie Wahnich, «Une citoyenneté sans identité nationale», *Vacarme*, n° 46, invierno de 2009.

pública injusta. Responder a esa violencia consiste en des-esencializar la reflexión sobre el esencialismo racial, como sobre el esencialismo identitario en general. Esto permite ver en el racismo dos componentes actuales, observables en situación y no en las esferas lejanas y desencarnadas del pensamiento puro. Se los encuentra en el enunciado de la definición a minima del racismo como la pura negación del otro: "negar, hacer callar" – al otro. Hacer callar al otro (en tanto que su palabra o su simple presencia expresan un rechazo de lo que es) supone radicalizar su alteridad. Es en este sentido que la raza constituye el límite de la alteridad bio-política, la última frontera, en tanto que justificación biológica de la invisibilidad o de la desaparición del indeseable. El rechazo del otro no existe de forma abstracta, es el rechazo del otro que vive, es decir, que expresa por su palabra, por su cuerpo presente y por su visibilidad un desacuerdo, un desorden o una molestia en un contexto dado. Es cuando ese dissensus se expresa que se expresa en respuesta, para "hacerlo callar", el rechazo absoluto del otro, cuyo odio racial es el último límite porque está en los límites de lo humano[224].

En el contexto de la Francia actual, los recordatorios de los valores de la República suenan como la censura cultural de una expresión –cuerpo o palabra- política. Esto es aún más evidente cuando la toma de palabra disonante en el fondo es diferente en la forma –cosa que no es totalmente nueva en la historia de las movilizaciones populares, ya que el lugar de los inmigrados en las categorías obreras y los movimientos sociales populares es una constante de la historia[225]. Esta conminación paradójica ("¡sean sumisos para ser iguales!") no es pues de entrada una cuestión social o cultural que esperaba una respuesta, que podríamos ayudar a aparecer; es en sí misma la cuestión política, de la democracia, lo que se plantea. Según esta concepción, el acceso a la política estaría reservado a ciudadanos más auténticos que otros por estar dotados de la filiación correcta o del saber correcto, o incluso de la integración social correcta. Una ciudadanía cada vez más condicional que tiene como efecto dejar por fuera de la "frontera" del reconocimiento a una masa mayor de indeseables. El rechazo que se expresa entonces contra su diferencia, devaluada en nombre del origen o de los modos de vida extranjeros, vuelve a jugar en la escena política nacional la trampa identitaria.

---

224. Un notable desarrollo de los análisis sobre la violencia de la asignación identitaria de la raza y sobre el devenir del "sujeto negro" a escala global se encuentra en la obra más reciente de Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre, París, La Découverte*, 2013, a la que remito. Ver también mi comentario, «Au cœur de la race», *La Vie des idées*, 30 de abril de 2014, http://www.laviedesidees.fr/Au-coeur-de-la-race.html.

225. Ver, para Francia, Gérard Noiriel, *Le Creuset français. Histoire de l'immigration (xixe-xxe siècle)*, Seuil, París, 1992; y *Le Massacre des Italiens. Aigues-Mortes, 17 août 1893*, Fayard, París, 2010.

Salir de la trampa identitaria

En los tres terrenos de investigación que acabamos de presentar y que tienen como objeto de conflicto la civilización, la cultura y la raza, pudimos ver las tentativas, las condiciones y a veces los logros de emergencia de los sujetos allí donde no se ven a menudo más que determinaciones identitarias, presentes o heredadas. No defiendo aquí que estas determinaciones y estos lastres identitarios no existan, muy por el contrario. Pero la mirada que dirigimos a esos movimientos, desde el momento en que ella misma está descentrada y emancipada de las explicaciones por la identidad, puede poner en relación las asignaciones identitarias con las múltiples imaginaciones y estrategias que despliegan los sujetos para emanciparse de ellas.

Esto me hace volver y aportar precisiones, de manera breve y sintética, sobre mi crítica del uso de la identidad como categoría de análisis. Ese uso hace de la identidad la verdad última de la expresión o de la acción de un individuo o de un colectivo: es la trampa identitaria. Esta se basa al menos en tres errores esenciales. El primero consiste en creer que las identidades de los otros pueden estar definidas y fijadas de una vez por todas y de forma absoluta, fuera del contexto de relaciones en el que están dichas en un momento dado. Esta desestimación de actualidad tiene como efecto esencializarlas en un lenguaje racial ("negros"), étnico ("Roms"), religioso ("musulmanes"), incluso urbano ("ghetto"), o cualquier otro, aún por inventar. El segundo error consiste en suponer el sometimiento pasivo de los individuos a las identidades colectivas creadas por esos lenguajes, mientras que se reconoce para sí mismo un perpetuo cambio, una autonomía del sujeto y sobre todo la singularidad de una firma, que desaparecen en la asignación identitaria colectiva del otro.

Finalmente, el tercer error consiste en una miopía que impide ver que los contextos cambiaron. Cierto pasatismo étnico de la antropología está cuestionado aquí una vez más: ¡todo ocurre como si una eterna etnología de las etnias debiera sobrevivir a la transformación del mundo! Uno de los efectos palpables de esta creencia pasatista es mantener la idea de que una verdad identitaria se escondería detrás de todo pueblo que se expresa. Ahora bien; esta idea se forma a partir de una confusión entre el ethnos, el "pueblo etnológico" (y la asociación mecánica, antigua y arcaica, entre pueblo, lugar y cultura que supone), y el demos, el pueblo político. Éste solamente es el contemporáneo del antropólogo, y los lenguajes de la subjetivación que este último observa aquí y ahora deben ser entendidos en su contexto contemporáneo: pueden tomar prestados palabras y signos disponibles en el lenguaje (dominante) de las dominaciones sin ser la expresión de verdades identitarias escondidas.

Sobrepasar la trampa identitaria permite prestar una atención contemporánea a los contextos y a los procedimientos –eventualmente metafóricos, miméticos, lúdicos, paródicos o estéticos- de los lenguajes de emancipación de hoy. Estos lenguajes pueden alternarse, y muy rápido, en los mismos individuos y los mismos grupos. De esta manera, al norte de Brasil, en la periferia pobre de Manaos, los mismos habitantes se dirán "indios", "mestizos" o "afro-amerindios" según los apoyos institucionales, los interlocutores o las posibilidades de acceso a ciertos recursos que podrían negociar con esos diferentes etnónimos[226]. Y en la región del Pacífico de Colombia, estudiada antes, se observa que según los marcos de los conflictos y sus interlocutores, las mismas personas o movimientos se dirán más bien "negros", "afro-descendientes'; "campesinos" o "ecologistas", utilizando cada vez diferentes versiones de un "esencialismo estratégico" alternativo. Lo que cuenta para ellos, me parece, es crear cada vez la posibilidad de un sujeto de habla que busca conquistar un lugar, un reconocimiento, ciertos derechos contra el abandono histórico de las tierras bajas del Pacífico colombiano o las del norte de Brasil.

Comprender los movimientos contemporáneos, comprender la nueva forma política que experimentan, es comprender cómo los lenguajes otros (provenientes de otras partes o de otros tiempos) sirven, en tal o cual situación de conflicto, para hacer existir sujetos contra la asignación identitaria de la cual son objeto. A esta última exploración dedicaré el capítulo siguiente. Después de haber examinado las condiciones de posibilidad de una antropología del sujeto, describiré formas de presencia del sujeto en situación, según que su expresión sea ritual, estética o política.

226. Ver Jean-François Véran, «Métis malgré tout: une résistance amazonienne aux politiques ethniques», *Problèmes d'Amérique Latine,* n° 92, 2015.

Capítulo 6

Lógicas y políticas del sujeto

Hemos insistido hasta aquí en una concepción relacional de la frontera, ampliada, incierta y abierta, en el lugar central que ocupa la frontera en un contexto generalizado de descentramiento del mundo, y en la necesidad de una renovación de las herramientas teóricas y metodológicas. La última etapa de esta reflexión se referirá al sentido que se puede atribuir a aquél o aquella a quien llamamos "sujeto" cuando está en conflicto con sus asignaciones identitarias y se emancipa de ellas. Porque, en el contexto de una globalización sufrida y en crisis –y cuya crisis económica y financiera no es más que un aspecto de otra más amplia de las solidaridades y de la política-, las oposiciones simples y binarias –"nosotros" y los "otros" –deberán ceder el lugar a una comprensión de la complejidad del mundo donde la prueba del otro y de la frontera es a la vez más frecuente y más corriente.

Sostendré aquí, en la prolongación del interés por la migración y el cosmopolitismo que nace en las situaciones de frontera, que la cuestión de la formación y la expresión del sujeto son centrales para la antropología contemporánea. Dada esta relativa novedad, nos hará falta primero hacer un desvío a través del campo de los conceptos surgidos de varias disciplinas afines, luego ponerlos en situación, en la investigación, a fin de instrumentar mejor las miradas contemporáneas sobre el mundo.

MICHEL AGIER

Una antropología del sujeto

La antropología no está realmente armada para abordar por sí sola la cuestión del sujeto. Para eso, le es necesario ampliar el abanico de sus medios de conocimiento y, así, revisando los conceptos que forjó en su historia, ir a ver más allá de sus límites para crear otros.

¿Cómo surge el sujeto? Y ¿cómo podemos aprehenderlo, es decir, verlo, describirlo y comprenderlo? Primeramente, nos hace falta volver a las diferentes maneras de abordar la individuación –entendiendo por individuación la forma en que los individuos son pensados y construidos por los contextos (sociedades, grupos, espacios) donde se desarrolla su vida.

De la persona al individuo: etnología y sociología

La antropología se interesa desde hace tiempo en las diferentes teorías de la persona, noción cuyo sentido va, progresivamente, desde la máscara, trágica o ritual, hasta el estatus social o sagrado. El africanismo en particular hizo de la noción de persona el concepto clave que vincula cada ser a una cultura, un lugar, una estructura social[227]. En el contexto del linaje, cada uno está definido por una posición que ocupa en la genealogía de ascendencia, cada ser existe por la relación que lo une a otros, vivos o muertos, reales o imaginados. Lo que hace al individuo como persona, son, desde su nacimiento, mediaciones con sus ancestros, con los dioses, luego con los otros. Las huellas ancestrales, las manifestaciones divinas o las escarificaciones cuyo soporte son los cuerpos, dan cuenta de ello.

Para Marcel Mauss, la persona define la noción de persona por la incorporación de normas y valores morales y sociales: es el individuo en su dimensión moral, y por lo tanto, social[228]. De esta manera, la persona remite, a fin de cuentas, a las totalidades antropológicas que el etnólogo aprehende según una transparencia supuesta entre un informante, un espacio, una sociedad y una cultura. En esta operación, la individuación tomará la forma de una identidad entre la parte que observo (la observación etnográfica) y el todo que no veo jamás, pero al que se le da generalmente el nombre de "sociedad", "cultura", o "etnia". La totalidad de una cultura o de una sociedad se encarna, se incorpora en una persona que no cobra sentido para el etnólogo sino en tanto es transparente a la totalidad. En ese uso de

227. Durante un coloquio en 1971, este tema fue objeto de conclusiones a la vez sintéticamente retrospectivas y en parte críticas e innovadoras, a semejanza de la época cardinal en la que tuvo lugar: Germaine Dieterlein (dir.), *La Notion de personne en Afrique noire*, Éditions du CNRS, Paris, 1973 (reed. L'Harmattan, París, 2000). Dichas conclusiones constituyen un hito esencial en la reflexión sobre esta noción.

228. Marcel Mauss, "Una categoría del espíritu humano, la noción de persona, la de 'yo' (1938), en *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, 1950 (última edición de 2010), p. 331-362.

la noción de persona, hay pues una cuestión de método que es también una cuestión de representación del individuo en el mundo: según este procedimiento llamado "holista", la antropología se basa en una visión dualista –la de la "gran división" evocada anteriormente, o la de Louis Dumont quien opuso holismo e individualismo[229]. Aquél al que llamamos el "informante privilegiado" no tiene entonces otra razón de ser más que la de decir y encarnar el todo de la sociedad, de la cultura o de la etnia, cuya reproducción podrá ser presentada en otra parte por el etnólogo – con una mirada externa que se dirige a un público aún más externo. Así nace la imagen o la ficción de una totalidad otra, coherente, olvidando o emparejando, a los fines de la coherencia analítica, las brechas y las formas heterogéneas.

Lo que se perdió en esta ficción etnológica asociada a la concepción de la persona transparente a un todo ideal e invisible, es la dimensión relacional de la identidad individual, la necesidad intrínseca de una alteridad para construir cualquier representación de sí; es también su dimensión contextual y las transformaciones que sufrió con la modificación de los contextos[230]. Es lo que legitimó las críticas sobre la representación individuada y totalizante, identitaria en suma, de la noción de persona.

De todas maneras -y esto bastaría para no despreciar el aporte heurístico de esta noción, es preciso subrayar que una respuesta masiva a la influencia del linaje ha sido históricamente la huida del linaje desde que un afuera se abrió, en particular con la descolonización. De esta manera, en el África negra de los años 1950 a los años 1970, la partida hacia las ciudades y las periferias urbanas fue sinónimo de emancipación –algo que dio a la migración misma, ya desde esa época pero en un sentido diferente al de hoy en día, una significación política más allá de la única línea de fuga que encarnó en cada una de las trayectorias individuales. Esto fue, literalmente, la búsqueda de un "aire de libertad" en las ciudades… antes de ser para muchos el descubrimiento de los lugares del abandono. Las ciudades descritas por los antropólogos en África en ese período estuvieron marcadas por la ambivalencia de los estatus sociales, de las posiciones simbólicas y de las vinculaciones políticas de los neo-ciudadanos, rurales urbanizados, pueblerinos en la ciudad, etc.[231]. Se impuso entonces,

229. Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil*, París, 1983.Hay traducción al español: Louis Dumont. *Ensayos sobre el individualismo, Madrid, Alianza Editorial, 1987*.

230. Sobre estos dos puntos, ver Marc Augé, *Le Sens des autres, op. cit*.; y Emmanuel Terray, «Le rôle de l'Autre dans la constitution de l'être humain», *en Combats avec Méduse,* Galilée, París, 2011, p. 15-23.

231. Ver por ejemplo, sobre el período 1950-1960: Georges Balandier, *Sociologie des Brazzavilles noires, op. cit*.; y Jean.-Marie Gibbal, *Citadins et villageois dans la ville africaine. L'exemple d'Abidjan*, Maspero/Presses universitaires de Grenoble, París/Grenoble, 1974. Volvemos a encontrar estas cuestiones en los temas del "pueblo en la ciudad" o de las "etnicidades urbanas" desarrollados en la antropología y la sociología urbana del siglo xxe (ver las conclusiones elaboradas por Ulf Hannerz, *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*, Minuit, París, 1983). Hay traducción al español: Ulf Hannerz. *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

para los interesados, la cuestión de la individualización y de sus efectos, según un punto de vista pragmático acompañado por cierta objetivación y cierto alejamiento de los lugares, identidades y culturas de origen.

En las investigaciones cuantitativas, el átomo individual es aislado y utilizado para ajustarlo a los criterios de clasificación de la sociología de las categorías (por edad, sexo, ingresos, categoría socio-profesional, lugar de residencia, etc.) que nunca llega a dar cuenta del "todo" de la noción de persona (porque pierde su complejidad social, simbólica o histórica, dada por el holismo metodológico), ni de la suma de todas las individualidades (porque éstas se resisten a dejarse disolver en la masa, las categorías o las clases).

En cuanto al individuo producido por el proceso de individualización (llegando solo a alguna parte fuera de su contexto de ascendencia, familiar, aldeano o comunitario…), no se confunde con el individuo normativo, aquél a quien el individualismo instituye según la oposición ya mencionada entre la persona perteneciente a una casta en India o a un linaje en África, por un lado, y el individuo occidental, por otro lado. No se reduce a eso, pero sin embargo es el modelo de gobernanza con el que tiene que ver. Un modelo en apariencia desdoblado: del lado del individuo, Robert Castel había distinguido primero el individualismo positivo y el individualismo negativo[232]. Si el experto internacional; el viajero o incluso el habitante de la ciudad son figuras tipo des discurso positivo de la libertad del "individuo" contra la opresión de la "persona", en el otro extremo, la versión negativa del individualismo se realizará según las modalidades escalonadas de una depreciación social: son las figuras de la desposesión, de la precariedad, de lo marginal o de lo vulnerable.

Pero la versión positiva en sí misma se desarrolla en exceso (lo que se llama ahora el hiper-individualismo), hasta cuestionar su propia valorización. El sentido de la autonomía individual, con los proyectos, los logros o los fracasos, las alegrías y los sufrimientos íntimos de las vidas plenas, profesionales, amorosas o amistosas, siempre vividas y sentidas como únicas, propias, y en ese sentido muy ricas o enriquecedoras, ese sentido de la libertad y de la responsabilidad individuales totalmente realizadas, puede caricaturizarse a sí mismo en su opuesto, que es su pesadilla. La construcción de sí, sólo frente a la mercantilización generalizada del mundo, no deja otra salida frente a las leyes del mercado que la de saber venderse, saber no "vivir su vida para contarla" según la hermosa expresión del novelista colombiano Gabriel García Márquez[233], sino producir un CV en tiempo real, ser en sí mismo un producto más que un consumidor. Mientras el hiper-individuo o "individuo por exceso"

---

232. Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, París, 1995. Hay traducción al español: Robert Castel. *La metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999.
233. Título de su autobiografía: Gabriel García Márquez, *Vivir para contarla*, Mondadori Grijalbo, Barcelona, 2002.

termina sufriendo una hipertrofia de sí, el "individuo por defecto"[234], por su parte, es remitido al mismo condicionamiento social y simbólico, con la pequeña diferencia… de que él no llega allí, o ¡ya no llega allí! Así, la valorización del individuo tiene como corolario su exposición y la percepción aguda, incluso la experiencia de los riesgos, que acompañan a esta forma aparentemente "positiva" del desnudamiento.

La condición individual nunca se puede aprehender por fuera de los órdenes del discurso que la representan, ya sea en los lenguajes antropológicos de la persona y del linaje, o en el de la sociedad de los individuos. Por más elementales y antiguas que sean, esas figuran fundan en las escenas actuales de la política una distinción caricaturesca entre liberalismo (individualista) y comunitarismo (identitaria). Sin embargo, como traté de ponerlo en evidencia, ambas figuras de referencia son condicionadas y condicionantes tanto la una como otra. Volvemos pues a la ilusión de verdad de la identidad, con el agravante que juega un rol motor en la política y a veces en la violencia política: transformada en cliché del análisis político, la oposición caricaturesca entre liberalismo y comunitarismo da una imagen fija, casi estatuaria, de las relaciones entre las lógicas individuales y colectivas[235]. De manera más general, esta lectura identitaria marca un impasse a la vez en la multiplicidad de las referencias de la acción individual y en la cuestión del movimiento, el cambio y las lógicas del actuar –que no se reducen ni a una "política de la diferencia", más o menos "comunitarista" e identitaria, ni a una sociedad de los individuos y a su forma ideológica exacerbada en la política de la indiferencia. Entre las dos, se sitúa toda la cuestión del sujeto, de sus múltiples facetas y de sus condiciones de emergencia.

De la subjetivación a los sujetos: antropología y filosofía

El individuo edificado por el individualismo contemporáneo corre el riesgo de no ser nada más que esa expresión límite del sometimiento que representa el hiper-individuo, tanto como, si no más, que el individuo caído[236]. Lo que viene luego del individualismo

---

234. Según las expresiones más recientemente empleadas por Robert Castel, "Individuo por exceso, individuo por defecto", en Philippe Corcuff, Christian Le Bart y François de Singly (dir.), *L'Individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, PUR, Rennes, 2010, p. 293-305.

235. Ver por ejemplo, para una confrontación de estas dos posturas: Charles *Taylor, Multiculturalisme. Différence et démocratie,* Flammarion, París, 1994. Hay traducción al español: Charles Taylor. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2003. y Jean-Loup Amselle, *L'Ethnicisation de la France*, Nouvelles éditions Lignes, París, 2011.

236. Remito para este punto, y, más en general, para las representaciones del individuo contemporáneo, al libro colectivo y crítico dirigido por Philippe Corcuff, Christian Le Bart y François de Singly (dir.), *L'Individu aujourd'hui, op. cit.*
N. de la T.: "individuo caído" en alusión al "ángel caído" (en el Cristianismo, ángel que ha sido expulsado del cielo por desobedecer o rebelarse contra los mandatos de Dios).

puede parecer primero inaprensible para una antropología que se interesó sobre todo por las maneras de producir la "persona" y su identidad o sus identidades en tal o cual sociedad, así como, más tarde, por su crítica y por la búsqueda de nuevos modelos explicativos en un marco globalizado. De allí, el carácter a la vez melancólico, enigmático y paradójico de una cuestión de investigación como la "etnología de la soledad" a la que llega Marc Augé[237]. Esa es por cierto la mayor aporía de la antropología de los mundos contemporáneos fundada como una antropología crítica. Es el punto de referencia y el momento teórico en el que debemos hacer un lugar para un tercer concepto, el sujeto, descentrado con respecto a las figuras sociales y ambiguas de la "persona" y del "individuo" pero en vínculo con ellas. ¿Cómo trabajar con ese concepto y transformarlo desde el punto de vista de la antropología? Vayamos a ver primero allí donde ya está muy presente, dialogando con la filosofía política.

Primero debemos comprender una divergencia que ocupa a los filósofos desde hace varias décadas, como indica Étienne Balibar: "La antítesis sometimiento-subjetivación [que] caracteriza a toda la filosofía francesa desde la segunda mitad del siglo XX, uno de cuyos hilos conductores es lo que podría llamarse la problemática de los "modos de sujeción"[238]. Lo que nos ocupa aquí es la figura del sujeto en una relación con el poder y con el actuar. Dos modalidades –el sometido o el sujeto actuante- están comúnmente opuestas, sin que, a mi entender, sea posible ni deseable decidir sobre cuál sería la más verdadera de las dos. Ambas pueden estar presentes en cada uno, de maneras contradictorias y alternativas, o combinadas y conflictivas. Pero la reflexión puede enriquecerse y aclararse por el recurso a la investigación situacional y gracias a su interés por los lugares, los otros y los ejercicios de poder.

Tenemos entonces una "subjetivación" en el sentido del sometimiento de los cuerpos y los lugares identitarios a un poder soberano, en una perspectiva que sigue siendo profundamente estructuralista. El objeto "sujeto" está definido en negativo en estos análisis que encontramos esbozados en Michel Foucault[239]. Dos procedimientos participan de este sometimiento, bien esclarecido por Mathieu Potte-Bonneville: el panóptico por supuesto, modelo de la sociedad de control que somete mecánicamente, pero también y sobre todo

237. Según la conclusión de su ensayo Non-lieux (*op. cit*., p. 150), sobre un tema varias veces retomado luego por el autor: "Habrá pues lugar mañana, tal vez ya haya lugar hoy, a pesar de la aparente contradicción de los términos, para una etnología de la soledad".

238. Étienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, París, 2011, p. 5. Hay traducción al español: Étienne Balibar. *Ciudadano sujeto*. *Ensayos de antropología filosófica*. Buenos Aires, Editorial: Prometeo, 2014.

239. Ver Michel Foucault, «Le sujet et le pouvoir», *en Dits et écrits*, tome 4, 1982, p. 222-243; y *Il faut défendre la société, op. cit*. Hay traducción al español: Michel Foucault. *Dichos y escritos*. Madrid, Biblioteca de Filosofía de Editora Nacional, 2002.

el control reflexivo, "de uno mismo por uno mismo"[240]. Es el maravilloso dispositivo según el cual Vigilar y castigar podría también llamarse vigilarse y castigarse[241]. En su investigación sobre la "subjetividad a la francesa", Étienne Balibar insiste sobre la unida objeto/sujeto según Foucault: "La cuestión del sujeto y la del objeto, llevadas a un doble proceso de subjetivación y objetivación, de sometimiento del individuo a reglas y de construcción de la 'relación consigo mismo' según diferentes modalidades prácticas, no son por lo tanto opuestos, sino que son dos caras de una misma realidad"[242].

Esta influencia del poder total y unitario sobre el individuo no es exactamente entonces una "subjetivación sin sujeto", es literalmente el objeto subjetivado e incorporado. Frente a esta influencia, Michel Foucault no abandona toda idea de sujeto, sino que apela a una resistencia íntima, en nombre de una libertad siempre posible –ya que esta libertad debe existir, según él, para que el sujeto sea considerado co-autor de su sometimiento. Esta resistencia se encarnaría en la "subjetividad", el "cuidado de sí mismo": así, aparecen el mundo privado como repliegue y un sujeto llevado literalmente a su ser (como indica el sufijo –idad que aparece solamente en ese momento). En un comentario sobre el "cuidado de sí mismo", Frédéric Gros sostiene que la figura foucaultiana del sujeto "es todo lo contrario de lo que se ha podido denunciar o exaltar como individualismo contemporáneo"[243]; el sujeto no sería pues un hiper-sometido y hay que buscar en la "preocupación por sí mismo" del análisis foucaultiano las expresiones de ese sujeto-otro que se descuelga y se desprende de sus condicionamientos.

Así sea, pero salimos de esta manera de la esfera pública relacional. Y la "resistencia íntima" es ampliamente secreta, cuando no ilusoria, es más un refugio en sí mismo, incluso un repliegue sobre sí, que una expresión de sí mismo frente a los otros. Le falta la prueba de la alteridad: lo que se juega aquí no será realizado, efectivo y observable, sino en el momento de un pasaje al espacio público. Ciertamente, Frédéric Gros sostiene que las "técnicas de sí" como sus aprendizajes, suponen una relación "que nos arranca de la inercia de una identidad recibida, estática y fijada por la educación parental o la sociedad"[244]. Quedan por precisar sin embargo las situaciones en las cuales algo de sí se convertirá efectivamente en

240. Mathieu Potte-Bonneville, «Individualisation et subjectivation: remarques à partir de Michel Foucault», *en* Philippe Corcuff, Christian Le Bart y François de Singly (dir.), *L'Individu aujourd'hui, op. cit.*, p. 121.

241. Para conocer ejemplos de aprendizaje íntimo de un dispositivo de subjetivación, ver Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, University of California Press, Berkeley, 2002; y Gabrielle Houbre, *La Discipline de l'amour. L'éducation sentimentale des filles et des garçons à l'âge du romantisme*, Plon, París, 1997.

242. Étienne Balibar, *Citoyen sujet, op. cit*., p. 83.

243. Frédéric Gros, «Sujet moral et soi éthique chez Foucault», *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 2, 2002, p. 233.

244. *Ibid.*

una parte del sujeto frente a los otros; y esta prueba de la alteridad no está explicitada en los análisis de Foucault. La cuestión queda abierta, tanto para la filosofía de investigación, que busca una respuesta por ejemplo en la materialidad y las huellas de las formas públicas de la queja y de la protesta a través de las cuales las "vidas infames" se confrontan a la lectura de sus jueces y gobernantes[245], como en los escritos corrientes, como veremos más adelante acerca del sujeto como autor. Pero está también abierta para lo que en general llamamos la antropología de las subjetividades. Para la investigación de la antropología situacional, la dimensión relacional de sí –en un lugar dado, frente a los otros y en la confrontación con un poder- es la vía indispensable de toda investigación sobre el sujeto.

El sujeto en situación: una propuesta etnográfica

Para retomar estas cuestiones desde el punto de vista de la antropología y para traducirlas a la investigación de terreno, considero tres figuras más o menos discernibles del sujeto. Estas figuras no designan tipos de individuos, sino modos operatorios de la relación con uno, con los otros y con el mundo. Se manifiestan con mayor o menor intensidad en cada uno según las situaciones y los contextos relacionales, y están, de hecho, estrechamente articuladas entre sí. Por esta razón, su descripción permitirá situar mejor las posibilidades y los aportes de la investigación antropológica para la comprensión de los marcos de la emancipación en el mundo de hoy.

La primera figura que retendremos es la del sometido, según la primera definición foucaultiana del sujeto como objeto incorporado y subjetivado. Remite a la idea de una totalidad condicionante, un conjunto de normas incorporadas que conducen a cada uno a actuar, incluso a sobre-actuar su rol. Esta modalidad ya estaba presente en la noción de persona familiar a los antropólogos en otros contextos (e idealmente en el "informante privilegiado"). Una vez despojado de sus contenidos culturalistas e identitarios, el concepto de "persona" recubre pues una parte (pero sólo una parte) de la definición del sujeto. Esta parte, la designaremos como la del "sujeto-objeto". Remite, en el programa de la antropología, a todo lo que se puede saber sobre la identidad (o las identidades) de los sujetos según su historia y su memoria, su biografía, los lugares donde viven o han vivido, los colectivos en los que participan.

Otras dos concepciones del sujeto pueden ser puestas a prueba también desde el punto de vista de la investigación de los antropólogos, a condición de que puedan ser vinculadas o confrontadas una con otra. Una, el sujeto íntimo, remite a la segunda definición

245. Collectivo Maurice Florence, *Archives de l'infamie*, Les Prairies ordinaires, París, 2009.

foucaultiana del sujeto investido en el "cuidado de sí mismo". La otra es el sujeto en situación, frente a los otros en un espacio público. Ambas figuras apuntan a una emancipación y cierta libertad del sujeto, pero mantienen una relación diferente a la política y a la identidad.

El sentido del sujeto íntimo, investido en el cuidado de sí mismo, se acerca a lo que generalmente se llama la o las "subjetividades". Una parte de la antropología se interesó estos últimos años por las subjetividades –en el sentido del conjunto de los estados y emociones a través de los cuales lo social se manifiesta en cada uno. Estos enfoques ampliaron el campo de la antropología y el abanico de su propia interdisciplinaridad hacia el psicoanálisis, la psiquiatría y la filosofía[246]. Integrando las emociones en el corazón mismo de la percepción de las presiones sociales y de la acción, proponen una manera diferente de pensar la cuestión del hiper-individuo- aquél que, loser (perdedor) o winner (ganador), es percibido como atomizado, sin mediación, en la teoría individualista. En ese sentido, estas antropologías de la subjetividad son probablemente una de las respuestas posibles al programa paradójico de una "etnología de la soledad" enunciado por Marc Augé y mencionado más arriba. Queda por establecer el vínculo entre esta dimensión subjetiva del compromiso y del cuidado de sí mismo que se centra en la figura del individuo concreto (a riesgo de perder la dimensión social sustentada por la definición etnológica y, más ampliamente, contextual, de la persona) y lo que introduciré ahora en esta reflexión, el sujeto en situación.

Abordando el sujeto en situación, la antropología se interroga sobre las mediaciones más que sobre una verdad identitaria del sujeto. Mantener la identidad a distancia, en el análisis, sin negar que los sujetos puedan trabajarla, oponerse a ella y emanciparse de ella, es el programa propuesto aquí. Atañe también a la distancia con respecto a una subjetividad que estaría planteada a priori en referencia a las especificidades culturales dadas por adelantado, sociales o psicológicas, de las personas involucradas en las situaciones observadas. De esta manera, no es necesario que un sujeto sea colérico en sí, en su intimidad, para que se exprese como un sujeto "encolerizado" cuya expresión puede pasar por rechazos individuales, bloqueos o boicots colectivos, como veremos luego. Tampoco es útil que un individuo sea algo perverso para que un rechazo de tal o cual condicionamiento de autoridad se exprese a través de su rodeo o su desvío, organizado más o menos colectivamente. Y de la misma manera, pero aquí en el ámbito de la identidad cultural, no es necesario que un

246. Ver por ejemplo: Veena Das, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley, 2006: Vincent Crapanzano y Mariella Pandolfi, «Les passions: au cœur du politique?», *Anthropologie et Sociétés,* vol. 32, n° 3, 2008; Richard Rechtman, «Psychanalyse et anthropologie aujourd'hui. Une question de genre», entrevista con Laetitia Atlani-Duault, *Journal des anthropologues*, n° 116-117, 2009, p. 121-129; o también François Laplantine, *Le Sujet. Essai d'anthropologie politique*, Téraèdre, París, 2008. Hay traducción al español: François Laplantine. *El sujeto. Ensayo de antropología Política*. Barcelona, Bellaterra, 2010.

negro brasileño sea realmente africano para poder llamarse "africano" en un lenguaje étnico y en un marco ritual en Salvador de Bahía, sobre el que volveré.

Los vínculos entre las diferentes figuras y los diferentes momentos de expresión del sujeto son complejos. Observado en situación, el sujeto "sometido" (o sujeto-objeto tal como lo describimos más arriba), puede, por su parte, sobre-actuar, incluso anticipar su rol y así dar la impresión de coproducirlo, quererlo y desearlo plenamente. Los calificativos de individuo "positivo" o "negativo" ya no tienen sentido allí. Porque se puede observar a este "individuo por exceso" a propósito, por ejemplo, de la victimización de sí, encontrada generalmente en la utilización por los refugiados de sus imágenes victimarias, en la presentación de sus cuerpos o de sus testimonios: es una presentación de sí doliente que condiciona la aceptación de los refugiados por parte de las organizaciones humanitarias y confirma a éstas en su dominación simbólica de la escena humanitaria… Pero la evidencia de este análisis demasiado simple de la coproducción del estatus de víctima se encuentra sacudida y superada por los dos "escándalos" cercanos, aunque diferentes, que le están estrechamente asociados: el del "refugiado mentiroso" (o del "falso refugiado") y el del refugiado que enfrenta al humanitario. El primero no está comprendido en la teoría del sujeto-objeto (el sometido), ya que lo esencial se juega en un momento de inestabilidad y de reanudación de iniciativa de aquél o aquella que decide, en una situación dada, construir un relato que entrampa en su propio terreno al poder (asistencial o de seguridad) que se expresa frente a él. Como pude demostrarlo durante una investigación sobre la confrontación entre refugiados –(o "falsos refugiados" o migrantes "clandestinos"…)- y representantes del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (HCR) en Guinea al preparar la organización de un regreso colectivo en Sierra Leone, ¡ese tipo de "desacuerdo"[247] puede terminar en lanzamiento de piedras y rechazo de los refugiados a someterse a los conteos del HCR[248]! Esa inestabilidad (acompañada de gestos violentos, una forma u otra de ruptura, etc.) no es sistemática, por supuesto, pero se observa allí un cambio operado entre lo que se supone que el refugiado debe hacer o decir dentro del orden que lo piensa, y lo que hace y dice efectivamente. Es en ese acto que un sujeto-otro puede ser efectivamente observado y descripto.

La antropología debe emanciparse ella misma de todo modelo identitario que la conduciría a calcular, buscar y eventualmente enunciar una verdad más o menos escondida detrás de los procesos y situaciones observables; y a referirla a un hogar identitario o una

247. Retomo aquí el término utilizado por Jacques Rancière (*La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, París, 1995) para describir la política. Hay traducción al español: Jacques Ranciere. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

248. Ver Michel Agier, Gérer *les indésirables op. cit*. Volveré más adelante sobre la segunda expresión "escandalosa" mencionada aquí, la del refugiado que se confronta políticamente a las organizaciones internacionales.

definición primera de un sí mismo o de un nosotros. Es su descentramiento lo que le permitirá observar y comprender la oposición dinámica entre las asignaciones identitarias y la emergencia de un sujeto descentrado que se emancipa de esas asignaciones. En ese marco, el sujeto puede estar comprendido en la ciencia social como un tercer-concepto para un tercer-actor, que llega a la frontera (del lugar, de lo familiar, de los hábitos, de lo cotidiano). Y la subjetivación puede entonces ser comprendida como "el proceso por el cual un sujeto se vuelve capaz de desplazarse con respecto a sí mismo sin por lo tanto sustraerse completamente a su condición"[249]. Esta sustracción relativa o este desplazamiento provisorio son lo que la etnografía de la situación puede actualizar a condición de que sea observada una dinámica de la situación. En otras palabras, se torna posible describir una acción o una política del sujeto que existe durante el tiempo que dure y en el espacio que cubra la situación. Esta será definida como un momento en un proceso social y como el lugar de un encuentro entre una pluralidad de procesos personales y ese momento común. Todo lo que hace frontera en esta situación –incertidumbre e intersticio identitario, distinción y relación, negociación y conflicto – será propicio para la emergencia del sujeto.

El sujeto descentrado: tres análisis situacionales

Si nos interesamos en la esfera socializada y relacional –condiciones para convertirla en el terreno del antropólogo, encontraremos varios casos de esta figura del sujeto "que se impone" y que, haciendo irrupción, "cuestiona nuestras maneras habituales de pensar" y nos fuerza al descentramiento[250]: es el sujeto de la toma de palabra, de iniciativa o de espacio, quien remite al análisis de una situación, de un momento, más que al de una estructura social o de un dispositivo bio-político que producen y fijan las asignaciones identitarias. Es lo que me enseñaron las situaciones que deseo evocar ahora, con el único fin de identificar algunas figuras posibles del sujeto, que podrán completarse con otras, y abrir así un espacio de investigaciones y de reflexiones ellas mismas independizadas del análisis identitario, para tratar de comprender a la vez la manera en que los sujetos tratan sus relaciones con las asignaciones identitarias.

El sujeto ritual, o el sujeto como desdoblamiento de sí y del mundo

El primer caso que presentaré se inscribe en un contexto de liminaridad ritual, cuando una situación tiene lugar en ruptura con las asignaciones identitarias de cada día: es allí, en esa situación liminar, que existen sujetos nombrados "africanos" o "negros".

249. Mathieu Potte-Bonneville, «Au sujet du terrain. Subjectivation et ethnologie», *Rue Descartes*, n° 75, 2012, p. 107.
250. Slavoj Zizec, *La Subjectivité à venir, op. cit.*, p.13.

Cada año, en Salvador de Bahía, Brasil, en el barrio negro y mestizo de Liberdade, la primera salida al carnaval del grupo negro Ilê Aiyê tiene lugar durante la noche del sábado anterior al martes de carnaval. "Son los africanos en Bahía", declaraba el grupo desde su primer carnaval, en 1975. Su actitud provocadora y las reprobaciones oficiales y periodísticas que les valió, trajeron aparejada también una verdadera devoción entre la juventud negra de la ciudad, que vio allí un espacio de expresión, ocio y autovaloración. Anunciando su rechazo al ver blancos desfilando en su grupo, Ilê Aiyê fue la expresión bahiana y carnavalesca de los movimientos de revueltas raciales y organización política de los negros que se produjeron al mismo tiempo en Estados Unidos, Europa o Sudáfrica. En algunos años, una panoplia de ceremonias, rituales y héroes nació y formó la imagen de la referencia africana en Bahía: las figuras de la Madre negra, de la Diosa de ébano, de Zumbi, héroe de la resistencia de las comunidades cimarronas en el siglo XVII (quilombos), así como cientos de composiciones de sambas y un ritual de "apertura de los caminos" inspirado en el culto afro-brasileño, poblaron este mundo desdoblado que fue llamado *Mundo negro*[251].

El desfile de Ilê Aiyê sigue siendo un momento notable, en el sentido en que se distingue de la confusión carnavalesca ambiente, ya que moviliza un grupo numeroso (2.000 participantes por lo menos), muy tranquilo, respetado y respetable. Durante el desfile, se crea un sentimiento fuerte y compartido, aunque circunscripto para todos al período del carnaval. El lazo con un África símbolo cumple la función de mediación comunitaria entre todos los presentes. Una comunidad del instante se realiza y canta entonces las palabras de samba compuestas por autores aficionados de Ilê Aiyê: "Soy un negro exótico", "Somos los africanos en Bahía", "Por el color de la tela [de las vestimentas de carnaval] se nota que soy africano", etc.

Podríamos interrogarnos sobre el sentido de esta creación festiva y ritual de un sujeto llamado "africano de Bahía", sujeto político que lleva una máscara aparentemente identitaria. Primero, es la conversión, durante el tiempo intervalo del carnaval, de una posición social y política subalterna, despreciada o estigmatizada, que engendra reacciones en contra. Ser este "africano de Bahía" en la puesta en escena de un sí mismo desdoblado en y por el carnaval en Bahía, es ante todo no ser el negro del racismo de la sociedad brasileña en la vida cotidiana. Así se crea un defasaje entre una identidad asignada y un sujeto que se afirma rechazándola. Mucho más que una afirmación identitaria, se trata de un espacio de

251. Para conocer una presentación detallada de este movimiento negro en el carnaval, ver Michel Agier, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Editions Parenthèses/IRD, Marseille, 2000. En parte, pero sólo en parte, este ritual de apertura de los caminos está inspirado en el *padê* del culto afro-brasileño, que ya hemos presentado (Capítulo 1).

subjetivación: sujetos que, en un momento dado y en un lugar propicio para esta expresión, emergen imponiendo su palabra contra la identidad inscripta en el lenguaje que los somete, los rebaja o los disminuye. Pero esto no tiene nada que ver evidentemente con un retorno hacia el continente africano, ni con ninguna veleidad de partido negro (por otra parte, inexistente). Se trata de un sujeto contra la identidad, y no de un sujeto identitario.

Luego, el sentido de esta creación, es la potencialidad o el devenir emancipador contenidos en esos momentos de un accionar político fuera de su contexto previsible –una emancipación en efecto imprevisible, ya que la calle del carnaval no es accidentalmente sediciosa sino para los participantes de la fiesta como diversión catártica del pueblo. Son movimientos de emancipación cuyo sentido político se elabora contra y/o al margen del orden instituido por su identidad: estando así en el límite, se posicionan como una "anti-estructura"[252]. Que esta estructura adopte a veces, y durante el tiempo de ese actuar-ahí, el lenguaje imperfecto, "artesanal" y provisorio de la comunidad contra la sociedad, no tiene por cierto nada de sorprendente… Incluso es una figura bastante recurrente en antropología: aquella de las iniciativas de levantamiento y rechazo, de marginalidad voluntaria política o artística.

Además, el marco ritual de la mascarada y la presencia de la máscara constituyen una información primordial. Allí aprendemos que la subjetivación opera, por decirlo así, un doble desdoblamiento: es un espacio-tiempo liminar fuera de lo cotidiano (el desfile), en el que se vive un momento de desdoblamiento de sí (la máscara y, en general, el disfraz) que es el resultado de un trabajo sobre sí, como veremos más en detalle en el caso siguiente. Es lo que hace posible existir bajo otra máscara diferente de aquella, social, que hace existir a la persona en su vida de todos los días. Ya que este contexto de desdoblamiento ritual, este tiempo-intervalo, es renovable y extensible, y por lo tanto potencialmente sedicioso. Puede durar varias horas (el tiempo de un desfile), algunos días (la semana de carnaval en Brasil), incluso varias semanas (en algunos carnavales del Caribe desde el 6 de enero hasta el Martes de carnaval). Y puede "desbordar" continuamente, así como "rodar" o "vaciar"[253].

El sujeto estético, o la preocupación por sí y el sujeto como autor

Si vimos en el primer ejemplo el caso de una toma de espacio (la calle del carnaval) y de un necesario desdoblamiento de sí gracias a la puesta en tensión de la identidad por el sujeto ritual, en los casos siguientes veremos que, para producir un relato de sí, deben cumplirse ciertas condiciones. Ante todo, un lugar donde tomar la palabra, para que ésta sea

252. Victor Turner, *Le Phénomène rituel, op. cit*.

253. *«Déboulé» y «vidé»* figuran entre los nombres dados al carnaval en las Antillas. En Salvador de Bahía, Brasil, como vimos, el anuncio "La calle es del pueblo" (*«A rua é do povo»*) marca la frontera temporal de apertura del carnaval.

socializada y escuchada ante un interlocutor cercano luego, eventualmente, delante de un auditorio más amplio y anónimo. Es una palabra en relación. Varios contextos son posibles, como pudimos observar acerca de los espacios del testimonio y de la toma de palabra entre grupos de refugiados o desplazados. Por ejemplo, la interacción con el etnólogo que se encuentra allí, en un campo de refugiados en Guinea, recogiendo historias de vida: según mi experiencia, la investigación puede ser desviada y transformada por refugiados sierraleoneses en un momento de testimonio generalizado, con el objetivo, según ellos creen, de responder indirectamente a los representantes de la sede del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (HCR) que se encuentran también en la región y ofrecen algunas posibilidades de reinstalación en un tercer país, en lugar de la repatriación colectiva en Sierra Leona. Además de las dos razones inmediatas (la investigación del etnólogo, la demanda de reinstalación de los refugiados al HCR), en la situación se impone una tercera significación: la de un momento de toma de palabra, instituyendo un sujeto de habla que se impone momentáneamente en el espacio del campo.

La toma de palabra puede ser también una "toma de escritura". Era el caso de las esquelas, notas, comienzos de historia transmitidos por algunos refugiados en la mesa de Médicos Sin Fronteras en el episodio guineano antes relatado. Ocurre más frecuentemente en toda relación de encuesta que crea un cara a cara entre saber y palabra, y por lo tanto, entre objeto y sujeto, y que se transforma en un encuentro donde la palabra se vuelve saber y un sujeto emerge en la escritura considerada como medio de la relación. Philippe Artières evoca esta transformación a propósito de la iniciativa de un médico criminólogo del siglo XIX, el doctor Alexandre Lacassagne (1843-1924), quien quiere escribir una "enciclopedia viviente del crimen"[254]. Para esto, solicita la escritura de criminales en la cárcel. "Confía su mirada a aquellos a quienes esa mirada iba dirigida hasta ese momento" y constituye al sujeto observado en productor del discurso que lo involucra. En el mismo período, los médicos intentan hacer decir la verdad de sus patologías a los "alienados" que son sus pacientes. Se trata de constituir "archivos vivientes de la enfermedad".

"Así vemos que la escritura personal, señala Philippe Artières, hace su entrada en medicina" (p. 32). Autobiografías y autorretratos se convierten en "documentos científicos". Los textos escritos por los prisioneros elegidos por el doctor Lacassagne, en cuadernos escolares entregados periódicamente al médico y comentados por éste, responden a "conminaciones autobiográficas" (p. 34). El ejercicio supone un trabajo de escritura que tendrá dos efectos directos, según promete el médico a los prisioneros: un efecto simbólico (serán leídos por una persona como mínimo, él mismo) y un efecto material (las condicio-

254. Ver Philippe Artières, *Le Livre des vies coupables. Autobiographies de criminels (1896-1909)*, Albin Michel, París, 2000.

nes de detención serán un poco mejores para facilitar la escritura). Pero a fin de cuentas, el ejercicio produce "existencias gráficas": la celda de prisionero se convierte en "taller de escritura" y los textos de los detenidos son "discursos que resisten": "Lejos de ser discursos de sumisión y de sometimiento, las palabras de los detenidos molestan; enturbian lo que aparentemente esa límpido" (p. 381). Aunque piensen que su escritura no cambiará su situación judicial, es como una respuesta a un largo período en el que "el detenido fue objeto de todas las miradas y todos los discursos". El pedido de Lacassagne rompe una lógica, invierte los roles. De objeto a sujeto. Para Philippe Artières, "es probablemente ésta la razón principal de su 'toma de escritura'" (p. 382). Así, podemos concluir de manera diferente sobre los beneficios de la escritura. A los dos directos precedentemente mencionados, se agrega otro efecto inducido: enseguida su vida se transforma, se convierten en autores. Uno de ellos escribe: "Mi mesa cargada de libros y cuadernos me da la impresión de ser más la mesa de un escritor que la de un prisionero"[255] (p. 381).

Otro "libro" fue escrito por cuatro maestros ruandeses hutus en 2000 en el campo de refugiados de Maheba, Zambia[256]. Tomaron elementos de testimonios recogidos a los hutus que, como ellos, habían llegado dos años antes a ese campo (donde también se recibían refugiados de otras nacionalidades), para hacer un único relato. Cuando conocí a uno de ellos en 2002, se hablaba todavía en el campo del "libro de los refugiados hutus", una multigrafía titulada *L'Itinéraire le plus long et le plus pénible. Les réfugiés hutus à la recherche de l'asile*[257]. Estos maestros se presentaron a sí mismos como "autores" de un testimonio colectivo[258]. La publicación del relato se hizo en el campo, donde luego circuló la obra. Éste se convirtió pues en el escenario donde se representaba el relato de sí de los "refugiados hutus" en tanto que "pueblo en éxodo". Trataban de deshacerse de una identidad estigmatizada que desde su llegada los mantenía separados, de escribir contra la "política de demonización del refugiado hutu" y contra la sospecha extrema de genocidas. La obra está dedicada "a todos los refugiados del mundo". El relato se esmera en construir una imagen universal (o considerada como

255. Ver también Michel de Certeau (*La Prise de parole*, Seuil, París, 1994. Hay traducción al español: Michel de Certeau. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. México, Universidad Iberoamericana, 1995) y sus reflexiones pioneras sobre la toma de palabra; y además, el dossier dirigido por Marcel Detienne, *Qui veut prendre la parole?, Le Genre humain*, n° 40-41, 2003.

256. J.Hagenimana, J. Nkengurukiyimana, J. Mulindabigwi et M. Goretti Gahimbare, *L'Itinéraire le plus long et le plus pénible. Les réfugiés hutus à la recherche de l'asile, s.l.* (Maheba), s.d. (2000).

257. *N. de la T.*: El itinerario más largo y más difícil. Los refugiados hutus en busca de asilo.

258. Figuran también entre los fundadores y responsables de una asociación de refugiados hutus para el desarrollo de actividades agrícolas en el recinto de esta sede del HCR en zona rural, con el objetivo explícito de establecerse en el lugar, sin regresar a Rwanda. Ocho años más tarde, en 2010, todavía estaban allí, mientras que gran parte de los demás refugiados, angoleños en su mayoría, habían sido repatriados a Angola en los años anteriores.

tal) de refugiados, detallando los sufrimientos –fatiga, hambre, malos tratos, miedo, fugas – y las etapas a través de varios países entre julio de 1994 (su partida de Ruanda) y noviembre de 1998 (su llegada al campo de Maheba). Intentaban demostrar que "un éxodo del siglo XX [el del pueblo hutu], semejante al del pueblo de Moisés, tuvo lugar". La referencia explícita al exodus y al pueblo judío errante significa también que es un exilio sin retorno. Esta referencia y el término de refugiado se convierten para los Hutus del campo de Maheba en las palabras que hacen símbolo frente a los demás habitantes del campo: deben tornarlas identificables para un "pueblo víctima de la guerra" y para "todos los refugiados del mundo".

A través de estos ejemplos, vemos que el relato de sí, orientado hacia los otros, implica una preocupación estética: competencias de lenguaje o escritura, de juego de roles y puesta en escena de sí, son necesarias para la toma de palabra. Finalmente, es necesario un trabajo para crear y completar lo mejor posible el relato como presentación de sí; más allá de las orientaciones asignadas a tal o cual relato, libro u obra de teatro, es lo que transforma el "sí" en autor, mientras que se presenta al término de un trabajo estético logrado, como el "puro" y "verdadero" testigo, transparente a su "sí".

El sujeto político, o el sujeto como demanda de ciudadanía

He definido los campos de refugiados como espacios fuera de lugar[259]: no son, o no son solamente, espacios del individuo atomizado y/o abandonado, son espacios del borde, del límite, espacios de intersticios, donde se encuentra reescrita hoy una de las historias del "extranjero", aquél que queda confinado y sin lugar de llegada. El campo, sobre todo el campo que dura, representa una situación de frontera; es un espacio que está siempre bajo control, pero siempre liminar.

Los refugiados y los desplazados pueden verse forzados a dirigirse a los campos, mientras que otros se ven forzados a abandonarlos. La "geo-logística"[260] de los refugiados implica a la vez un control de los espacios y un control de las movilidades. En el gobierno humanitario de todos los días, están repartidos, por lo general, en categorías relativamente "vulnerables", con mayor o menor cantidad de derechos a ciertas protecciones, a ciertas prestaciones. Por ejemplo, el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (HCR) utiliza aproximadamente quince categorías de "vulnerables" que son, en cierta forma, más categorizadas y más asistidas que las otras. De lo que se trata allí es de la ejecución

259. Ver Michel Agier, *Gérer les indésirables, op. cit*.

260. Michel Lussault, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Grasset, París, 2008. El autor emplea este neologismo para designar la distribución organizada de los lugares en los espacios.

de los principios de bio-poder ya mencionados como medio de selección, clasificación y reparto de las poblaciones por tratar, lo cual implica retener algunas de ellas y excluir otras para el acceso a determinados cuidados o beneficios. En este marco, surgen protestas, efímeras y a veces muy violentas, de parte de los refugiados que a menudo son los menos desprovistos, ya que ellos representan el papel de líderes –aquellos que saben hablar inglés, tienen un poco de dinero ahorrado y son reconocidos por los otros para hablar en su nombre. Esos se dirigen a los blancos de las organizaciones humanitarias para decirles, como pude observarlo en un campo de Sierra Leona, que "todos los refugiados son vulnerables", rechazando las categorizaciones producidas por los operadores del gobierno humanitario. Huelgas de refugiados empleados por las ONG internacionales para reclamar equivalencia de salarios con los empleados "nacionales", boicots de la ración alimentaria del Programa Alimentario Mundial, (PAM) secuestros de trabajadores humanitarios, manifestaciones en la puerta de los recintos humanitarios, etc. Evidentemente se juegan cuestiones materiales en estas acciones (calidad de los refugios, de la ración alimentaria, derecho a circular y trabajar, etc.) pero también, más en general, una demanda de derechos que utilice el nombre de refugiado desviándose del lenguaje humanitario. En cierta medida, estas personas dicen: "No somos los refugiados que ustedes creen. Somos otros sujetos".

El sujeto en este caso no es un ciudadano, ya que ningún Estado le reconoce esta condición; ninguna ley de ciudadanía corresponde a su condición de "víctima" hecha de cuerpo doliente y silencioso. El individuo refugiado, separado de sus contextos de socialización e identificación (abandonados en los lugares de la "persona"), es detenido en una segregación, como resto, según un lugar asignado fuera de todo espacio de reconocimiento político. En ese contexto bio-político, su acción es la de un "devenir ciudadano"[261]: actúa en política (declama, interpela, manifiesta su desacuerdo y su demanda) como si fuera cuestión de ciudadanía, pero en un espacio y un lenguaje que son humanitarios y no utilizan más que el sujeto/objeto, el sometido, imagen y cuerpo silenciosos del vulnerable/indeseable. Le hace falta entonces crear el momento político (por un gesto, una violencia, una imposición brutal, una interrupción del curso normal de las cosas) que permita transformar la escena humanitaria dominante en una "escena democrática" marginal y liminar, ocasional e inesperada[262]. Pero, entonces, si es un sujeto sin Estado, lo que expresa y reclama un perímetro de legitimidad política más allá o por fuera de la esfera del Estado-nación reconocida mundialmente como el perímetro del derecho político. Lo que se expresa existe, y no existe: es un

261. Sobre el "devenir ciudadano" como una de las figuras o potencialidades del sujeto, ver Étienne Balibar, *Citoyen sujet, op. cit.*

262. Sobre la oposición de las "escenas" humanitaria y política, ver Jacques Rancière, *La Mésentente, op. cit., p.* 167 *sq*.

ciudadano supra-nacional o no-nacional, que realiza una inversión (por el tiempo de esta subjetivación y de esta escena) de la relación entre derechos del ciudadano y derechos del hombre. Estos comienzan a existir como lenguaje político, que hace existir al sujeto como demanda de ciudadanía.

Se observa en este contexto lo que se puede llamar un tiempo corto del sujeto: es el aquí y ahora de estos campos de refugiados donde tienen lugar escenas políticas que no encuentran legitimidad "natural", pero hacen que el dispositivo humanitario, o, en otra parte, el dispositivo de seguridad, sean menos indiscutibles. Y también existe, en un contexto más amplio e incluyente, un tiempo largo de este sujeto: es, en el marco histórico del control de las movilidades y las fronteras nacionales a escala mundial, el sentido político de los desplazamientos de los migrantes, refugiados y "clandestinos" que rechazan su confinamiento o su instalación en los campos, y se desplazan contra toda segregación. Su presencia y su "desobediencia" ponen en evidencia el cara a cara, muy político, entre los flujos migratorios sur-norte y los flujos de caridad humanitaria norte-sur.

Momentos y políticas del sujeto-otro

En las situaciones que hemos evocado, los sujetos existen desprendiéndose de su condición social, de una identidad asignada (racial, étnica, humanitaria) y eventualmente de un sí-mismo que sufre. Es a este respecto que la cuestión del sujeto interpela a las ciencias sociales de terreno y por lo que se puede comenzar a hablar allí de una antropología del sujeto: si necesariamente hay espacios y condiciones, escenas o situaciones para que haya subjetivación, ritual, estética, política, también hay gente que comienza a existir como sujetos bajo ciertas condiciones y en una situación dada. Es pues lo que nos hace falta pensar: no solamente hay subjetivaciones, sino también la formación de un sujeto en un espacio y un momento dados; y es allí donde las cosas se tornan más complejas e interesantes. Porque ese momento de subjetivación se agrega (sin suprimirlas) a las otras dos figuras a las que estamos habituados, en antropología y en sociología: la persona y el individuo. Algo más ocurre a veces: el concepto de sujeto designa entonces una llegada descentrada, es un tercer concepto más próximo a la toma de palabra, la política, la estética o el actuar en general. Es en situación y en una tensión con y contra la identidad y el lugar asignados que el sujeto surge. Una nueva concepción de la alteridad se manifiesta así, la del sujeto-otro; es esencialmente situacional y fronteriza, es lo que ocurre, y nos permite avanzar hacia una concepción no culturalista de la alteridad.

Los casos brevemente citados más arriba permitieron poner en evidencia tres dimensiones de la formación del sujeto, que no son exclusivas una de otra y no agotan sin

duda la cuestión. En primer lugar, una dimensión ritual nos enseña que un desdoblamiento de contexto permite el desdoblamiento de sí, a semejanza de los rituales de inversión o posesión, pero también de la manifestación relativamente sediciosa del carnaval, o del carácter más o menos carnavalesco del desfile político. Este sujeto ritual es familiar a la antropología. Volveremos a encontrar allí eventualmente algunas marcas, locales o ancestrales, de la persona y de su o sus identidades: esas marcas de identidad podrán ser movilizadas como recursos de la toma de palabra y la afirmación de una separación. Sería erróneo sin embargo no ver allí más que una manifestación identitaria que justifica el alejamiento del lugar de donde trata de salir. Sería un análisis incompleto, que perdería de vista lo esencial, es decir, la voluntad muy contemporánea que tienen los sujetos de crear un lugar en el contexto mismo donde se desarrolla la escena.

Se puede ampliar esta reflexión e interrogarse sobre la dimensión ritual de toda subjetivación. El momento ritual hace existir comunidades del instante, liberando el análisis de esas acciones políticas de toda asignación identitaria. Se trata de convertirse en un sujeto-otro en un contexto momentáneamente otro. Ese momento no produce un sujeto transcendental, ni una forma de identidad más subjetiva o más verdadera que las otras: crea las condiciones para la irrupción de un sujeto hablante, que actúa y es reconocido en una situación localizada, compartida y observable.

En segundo lugar, la parte estética de la toma de palabra (o toma de escritura, o toma de rol) participa, más allá del producto de la performance, del advenimiento del autor como expresión del sujeto. Desde que una persona o un colectivo tiene la preocupación de situarse como interlocutor en su toma de palabra, hacer de su relato una *performance*, escribir un libro (como hicieron los refugiados ruandeses hutus del campo de Maheba en Zambia) o representar un sainete en la calle que podrá convertirse en una escena de teatro[263], esa persona se transforma en autor en una dimensión estética. Sale de su "sí" y este trabajo estético del relato de sí permite trabajar la materia corporal y biográfica de ese "sí" tornándose un sujeto autor. La "persona" se desdobló de esta manera en una performance, sin desaparecer.

En tercer lugar, la dimensión política es a la vez la más evidente y la que depende de los otros medios, rituales y estéticos, de puesta en forma (ser "fuera de sí") y de puesta en escena (crear el espacio del sujeto, su escena). El sujeto político está en el movimiento, la agresividad y la ira, incluso la violencia. El refugiado que lleva adelante acciones políticas en el campo donde está establecido de manera durable, como el migrante o el "clandestino"

263. Peter Brook lo observó claramente en el teatro callejero de los townships en Sudáfrica: Peter Brook, *Le Théâtre des townships*, Acte Sud, Arles, 1999. Ver M. Agier, *Anthropologie de la ville*, París, PUF, 2015, p. 188-197.

en desplazamiento, está en el extremo opuesto de la "víctima" que es la forma primera e impuesta de su sometimiento, figura caricaturesca del individuo negativo, des-socializado, sobreviviente. Todos deben desligarse de eso para hacer irrupción como sujetos de una "reanudación de iniciativa"[264]. Su actuar influenciará directamente sobre la definición de los lugares de unos y otros en el mundo, como también, afirmando su singularidad, sobre su vida y aquella de las personas que los rodean.

264. Encontramos aquí, y esto no es anodino, la dinámica designada con el término de "reanudación de iniciativa" (*«reprise d'initiative»*) que Georges Balandier empleó para describir el movimiento de la descolonización (Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, op. cit*.).

Conclusión

Para una antropología de la condición cosmopolita

La globalización volvió a poner la cuestión del cosmopolitismo a la orden del día. Ésta nos acerca al siglo de las Luces y en particular al proyecto de "paz universal" de Emmanuel Kant[265]. Lejos de ser idealista, este ensayo de filosofía y política es el más pragmático de todos. Tres ideas principales y sorprendentemente actuales surgen de su discurso. Primero, la tierra es redonda y estamos condenados a entendernos porque siempre nos encontraremos "sobre la superficie de la Tierra". Luego, la libertad es la condición de la "ciudadanía del mundo" porque es necesario poder atravesar las fronteras para hacer el ejercicio del mundo y de los otros, salir de sí, del perímetro identitario asignado. Finalmente, dice Kant, los intercambios, y en particular los intercambios comerciales, se desarrollarán mejor a medida que esa escala del mundo sea efectivamente puesta en práctica. Lo que es verificable en el plano económico, es decir, la fuerza del nomadismo, lo es también en el plano social y político[266].

Se trata pues hoy en día de pensar la posibilidad de un mundo común en un contexto en el que nuestro planeta se convierte en la realidad más compartida por todos los humanos. Mientras que desplazarse y compartir un mismo mundo se ha vuelto técnica-

265. Emmanuel KANT, *Vers la paix universelle* (1795), *op. cit*. Hay traducción al español: Immanuel Kant. *La paz perpetua.* Madrid, Tecnos, 2013.

266. Sobre este punto, ver el brillante ensayo histórico de Emmanuel Terray, quien compara nomadismo y sedentarismo en los ámbitos militar, sociológico y político (*Combats avec Méduse*, Galilée, París, 2011, p. XX-XX).

mente realizable, un nuevo objeto, político y de sociedad, está por pensarse aún. Todo ocurre como si las invenciones técnicas hubieran avanzado más rápidamente que la invención social y política, como si existiera un retraso de una globalización sobre la otra. De hecho, esta brecha señala la diferencia y, aún más, el conflicto entre la globalización y el mundo común. Es lo que el filósofo Étienne Tassin llama "la globalización del acosmismo, una sistematización de la destrucción del mundo bajo cubierta de su dominación económica y tecno-científica"[267]. Si la visión del mundo, según Kant, sufre de angelismo, esto es, para Étienne Tassin, porque representa un pensamiento pacificado del mundo, que necesita eliminar los conflictos para desplegarse. Una confusión se forjó así entre cosmo-política y cosmo-politismo. Ahora bien, a mi entender, se puede considerar que, si la cosmo-política es la búsqueda de un mundo común (condición de la política en el sentido de Hannah Arendt [268]) a escala mundial, entonces el cosmopolitismo deberá ser el marco antropológico y sociológico de esta política-mundo.

Es en ese momento que la experiencia, el testimonio y el análisis de los antropólogos pueden ser muy útiles. ¡No para reintroducir un exotismo ficcional o la diferencia absoluta de otros pueblos "sin Estado" u "ontologizados"! El diálogo entre filósofos y antropólogos debería poder retomarse a partir de la condición contemporánea, y en particular a partir de lo que nos enseñan la movilidad de los hombres y, con ella, el estatus del extranjero y el devenir de las fronteras. Son cuestiones políticas y contemporáneas, también premonitorias de la posibilidad del mundo común, ya que plantean, a escala mundial, la cuestión central de la igualdad en la movilidad y en el paso de las fronteras, condiciones del ejercicio del mundo.

El aporte de la antropología a esta reflexión proviene de su anclaje en aquellos terrenos en los que hoy en día se forma la condición cosmopolita como una realidad banal. Es un estado de hecho tanto más evidente cuanto que es vivido por personas en movimiento, que atraviesan fronteras – cada vez más y durante más tiempo, bloqueadas en las fronteras.

Todas las personas en movimiento son centrales desde el punto de vista de este cosmopolitismo corriente, al igual que las situaciones de frontera. Son umbrales, tiempos muertos y transicionales, lugares de encuentro, de paso y de conflicto, relaciones que necesitan traducciones e intercambios inéditos. Situadas así en el lugar más central de un mundo descentrado, las fronteras pueden recuperar su rol fundamental de espacio, tiempo y ritual de la relación.

---

267. Etienne Tassin, *Un monde commun, Pour une cosmo-politique des conflits,* París, Le Seuil, 2003, p. 18.
268. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* París, Le Seuil, 1995. Hay traducción al español: Hannah Arendt. *¿Qué es la política?* Madrid, Paidós Ibérica, 1997.

Esto permite recordar una evidencia esencial, eficazmente ocultada por los partidarios obsesivos del "choque de civilizaciones" que funda la nueva "gobernanza" mundial: la relación con el otro es indispensable para el funcionamiento del mundo común. No hay mundo común sin alteridad. Se trata pues de transformar al extranjero global, invisible y fantasmático, aquél a quien las políticas identitarias dejan sin nombre y sin voz detrás de los muros materiales o invisibles, burocráticos o ideológicos, en una persona cuya alteridad volverá a ser relativa y potencialmente más cercana. A partir de allí, se podrá reconsiderar cada frontera como una nueva prueba de alteridad, donde emerge un sujeto-otro, el sujeto cosmopolita, que viene a perturbar el orden identitario instalado. Ese sujeto no comienza a existir sino en un intercambio cuyo lugar es la frontera. Resumiendo, el sujeto-otro no es un ser fijo en otra parte lejana, cerrada, inaccesible o incomprensible; está en la frontera, aquí mismo, en una contemporaneidad y una continuidad espacial del mundo que permiten establecer una relación con él.

Por esto, considero importante redefinir el descentramiento mucho más allá del relativismo cultural, que se revela insuficiente para pensar el universalismo en un mundo común. Para el filósofo ganeano Kwame Anthony Appiah, la palabra "cosmopolitismo" no es equivalente ni a "globalización" ni a "multiculturalismo", sino literalmente a "ciudad-mundo"[269]. Por mi parte, agregaría de buen grado que esta "ciudad-mundo" está hecha de la suma de todas las situaciones de frontera vividas hoy en día, y que forman el contexto social común donde nacen y se confrontan las singularidades y las desigualdades, los proyectos de vida y las representaciones del otro: el contexto cosmopolita de la cosmo-política. Ya que las relaciones en las situaciones de frontera no se explican más por los marcos étnicos o nacionales en los que fue pensado hasta ahora el descubrimiento de los otros pueblos. La circulación de las personas, las informaciones y los saberes ya transformó el marco de las vidas individuales y colectivas.

El desafío planteado a todos ahora ya no es pues solamente el de desoccidentalizar el universalismo, desnacionalizar o des-etnizar el pensamiento y la acción en un mundo descentrado. Es, sobre todo, lograr pensar un mundo común, donde debe reinventarse el programa de la igualdad, en la primera página a escribir de un relato cosmopolita.

---

269. Kwame APPIAH, *Pour un nouveau cosmopolitisme, op. cit.*